~~Ergebniss~~

[Wied]

Ein Ergebniß

aus der

Kritik der Kantischen Freiheitslehre.

Ein Ergebniß

aus der

Kritik der Kantischen Freiheitslehre.

Von dem Verfasser der Schrift:

„Das unbewußte Geistesleben und die göttliche Offenbarung."

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1861.

Vorwort.

Indem ich nachfolgende Abhandlung der Oeffentlichkeit übergebe, möge es mir erlaubt sein, über den Zusammenhang derselben mit einer frühern vor einigen Jahren von mir veröffentlichten Schrift *) ein Wort vorauszuschicken. Es wird dadurch die Absicht, welche ich in dem hier vorliegenden Aufsatze zu erreichen suchte, deutlicher hervortreten, da ich, wenn auch auf anderm Wege, auf dieselben Resultate hinarbeitete, welche in meinem frühern Buche als leitende Principien angenommen worden sind. Damals bestrebte ich mich, durch Thatsachen aus der Erfahrung, die freilich als selten vorkommende Erscheinungen eines innern unbewußten Lebens nicht jedermann geläufig und deshalb auch nicht von jedermann anerkannt wurden, den Nachweis zu liefern, daß die bis dahin geltenden ersten Grundvor-

*) „Das unbewußte Geistesleben und die göttliche Offenbarung. Ein Versuch durch genauere Kenntniß der menschlichen Seele Religion und Wissenschaft zu versöhnen." Zwei Theile. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1859.

aussetzungen der Lehre von der menschlichen Seele wesentliche Abänderungen erleiden müßten, wenn die Psychologie und Anthropologie überhaupt noch diesen ebenso unbestreitbaren als belehrenden Phänomenen gerecht werden wolle. Ich suchte hierdurch meine Ueberzeugung zu begründen, daß nur eine ganz veränderte Grundanschauung von dem Wesen der menschlichen Natur und dessen Eintheilung, die verlorene Uebereinstimmung der Wissenschaft mit den empirischen Thatsachen wiederherzustellen vermöge, und daß nur auf diesem Wege eine genügende, nicht überall in Widersprüche sich verwickelnde Theorie aufzustellen sein dürfte, welche die rein geistigen Vorgänge im Menschen in ihrer wahren Beschaffenheit aufzufassen im Stande sei.

Dieser Hinweis möge genügen, Ausgangspunkt und Streben meiner damaligen Arbeit zu bezeichnen.

Was nun die gegenwärtige Ausarbeitung betrifft, so ist deren Ziel und Endzweck wesentlich derselbe. Es soll jedoch diese in mir festbegründete Ueberzeugung hier nicht durch Thatsachen der Erfahrung erwiesen werden, sondern ich nehme die Lehren unsers großen Philosophen zum Ausgangspunkt, und suche durch Erörterung einiger Hauptsätze und durch Erweiterung der aus denselben sich ergebenden Folgerungen den Nachweis zu führen, daß man auf diesem Wege, sobald man sich über jede

dabei auftauchende Frage strenge Rechenschaft geben will, zu der Einsicht gelangen wird, wie unzulänglich in der Regel die obersten Principien heutiger Philosophie zur Erklärung der einfachsten Thatsachen aus dem gewöhnlichen Leben sein werden. Dieser Beweis soll sich nun speciell aus der Erörterung eines Satzes ergeben, welcher gewissermaßen den Schlußstein der Lehre Kant's von den reinen Vernunftideen bildet, als solcher aber die Eigenthümlichkeit besitzt, nicht allein auf abstracte Begriffe, sondern auch auf ganz concrete, dem menschlichen Dasein entnommene Thatsachen sich zu beziehen.

Ich wähle Kant als Ausgangspunkt und als sichern Grund, auf dem ich ankere, weil er von den wenigen Philosophen, welche ursprüngliche Gegensätze in den uns erkennbaren Dingen als Grundform und Schranke des menschlichen Erkenntnißvermögens anerkennen, unzweifelhaft der klarste und gewissenhafteste ist; — weil er nicht vorgibt, die Einheit solcher Gegensätze denkend begriffen zu haben, welche für unsern Verstand unabänderlich als Zweiheit dastehen und durch keinen Denkproceß in ihrer höhern Einheit zusammengefaßt werden können. Ideales und Reales, Subject und Object, Universalität und Individualität, Denken und Sein, Geist und Materie u. s. w. sind Gegensätze, die sich auf keine Weise durch Voraussetzung eines Dritten, in

dem sie geeinigt sein sollen, überwinden lassen. Ihre getrennte Stellung ist eine ursprüngliche Thatsache in unserm Bewußtsein, die als solche mit dem Denken zugleich gegeben ist; — das Streben hingegen, die höhere Einheit zu finden, welche diesen Gegensätzen zu Grunde liegen muß, ist von jeher eine fruchtlose Bemühung der Philosophen gewesen, welche sich zu allen Zeiten an diesen höchsten Problemen versucht haben, ohne daß es je gelungen wäre, das Urgegensätzliche durch künstliche dialektische Wendungen zusammenzuzwingen und die so bewirkte Einigung dem schlichten unbefangenen Denken anschaulich zu machen.

Alle Versuche, diese Einheit in einem wissenschaftlichen System darzustellen und das in der Wirklichkeit getheilt Erscheinende aus einem obersten Einheitsprincip zu entwickeln, mußten immer darauf hinauslaufen, den einen der Gegensätze als das vorwiegende Princip voranzustellen, den andern aber als das Nichtige, in sich Wesenlose zu behandeln. Eine innige Durchdringung beider zur Einheit konnte nicht bestehen, wenn beide zugleich als gleichberechtigt anerkannt werden sollten. Das Ideale ist ebenso wenig mit dem Realen zu verschmelzen, als das Reale in dem Idealen aufgehen kann; es entsteht entweder Realismus oder Idealismus; und so wird nothwendig eine jede Philosophie,

die es sich zur Aufgabe setzt, die Gesammtheit der Erscheinungen in ein System zu bringen, die eine Seite des Gegensatzes auf Kosten der andern zu ihrem Princip erheben müssen.

In der Blütezeit des classischen Alterthums ist es Plato, der durch seine Ideenlehre eine vorwiegend idealistische Richtung einzuschlagen scheint. Seine Ideen sind Urbilder in Gott, welche als göttliche Ideen schaffende Kraft besitzen und somit die wirklichen Dinge, jedoch stets als unvollkommenere Abbilder, aus sich selbst heraussetzen und hervorbringen. Es ist also nicht zu leugnen, daß die Idee und das Reich des Idealen bei ihm eine vorwiegende Bedeutung hat, obgleich er keineswegs damit die volle Geltung des Realen zu Gunsten des Idealen schmälern will, sondern ersteres in seiner ganzen Bedeutung aufrecht erhält, sowie er auch das Ewige und das Vergängliche stets auseinander hält, Gott selbst aber als den letzten unerkennbaren Urgrund alles unter der Herrschaft des Gegensatzes in die Erscheinung Tretenden anerkennt und somit die Ahnung eines höchsten Wesens unserm im Gegensätzlichen befangenen Forschen entzieht. Ja im „Timäus“ scheint er diese Gleichstellung des Gegensätzlichen ausdrücklich hervorheben zu wollen, indem er alle erschaffenen Dinge aus dem Ewigen, Unveränderlichen und aus dem Vergänglichen hervorgehen

läßt und dieser Zusammensetzung als Drittes einen Träger hinzufügt, der als selbständige Wesenheit das Zusammengesetzte als seinen ihm eigenthümlichen Inhalt in sich aufnimmt. Seine vorwiegend ideale Anschauung ist daher entfernt nicht mit dem systematischen Idealismus neuerer Zeit zu verwechseln, mit welchem seine Philosophie wenig gemein hat.

Aristoteles verwirft zwar Plato's Ideen als abgesondert von den Dingen bestehende Urbilder. Nach seiner Ansicht sind die Ideen in den concreten Dingen enthalten und können nicht abgesondert von den Dingen für sich bestehen. Er geht im Gegensatz gegen Plato nicht von einer übersinnlichen Ideenwelt, sondern von den wirklichen Dingen, wie sie unserer Wahrnehmung sich darstellen, aus und sucht aus dem Niedern das Höhere stets fortschreitend zu entwickeln. Für ihn bestehen alle Gegenstände des Vorstellens und Denkens aus Stoff und Form; ein jedes Ding wird betrachtet als eine innige Durchdringung des Stoffs und der Form, welche beide sich gegenseitig bedingen, sodaß eins ohne das andere nicht vorhanden wäre. Hieraus erkennt man schon deutlich das Streben, Stoff und Form (Reales und Ideales) als ungetrennte Einheit darzustellen, welche die verbundenen Gegensätze in ihrem vollen Werthe bestehen läßt, ohne dem einen vor dem andern einen Vorrang einzuräumen. Die Ausleger des Aristoteles

glaubten zwar sehr bald aus der Vergleichung mit den Principien seiner Metaphysik herausfinden zu müssen, daß diese Gleichberechtigung und Durchdringung zur Einheit doch nicht so ernst gemeint sei; denn sobald man sich frage, was denn bei einer Zertheilung und Zerspaltung der stofflichen Gebilde bis ins Unendliche sich ergeben werde, so finde man an jedem Theilchen nur Form und abermals nichts als Form bis zur kleinsten Zertheilung; der Stoff als solcher trete nie hervor, und es müsse sonach angenommen werden, daß auch Aristoteles die Form als das einzig Wesenhafte, den Stoff dagegen als das Nichtige und Verschwindende angesehen habe, indem bei der fortgesetzten Zerlegung immer nur eine Form, niemals aber der Stoff selbst erkennbar sei. Allein so wenig nun auch diese Auslegung dem Gedanken des Aristoteles entsprechen mag, so liegt doch darin die Anerkennung, daß die künstliche Einheit zweier gleichberechtigter ursprünglicher Gegensätze bei näherer Untersuchung entweder auseinander fallen, oder zum Uebergewicht des einen oder des andern sich hinneigen muß. In der That beweist nun auch der weitere Verlauf seiner Naturphilosophie, daß er das Ineinander von Stoff und Form als einer untrennbaren Einheit nicht durchführen kann; denn sobald der Stoff durch höhere Energie zu neuen und immer vollkommenern

Gestaltungen geformt wird, fällt die Einheit immer augenfälliger auseinander, bis er zuletzt, indem der menschliche Geist als höchste der Formen entwickelt wird, sogar selbst behauptet: der Geist als Form aller Formen und als Abstractum gedacht ewig und unveränderlich, von göttlicher Abstammung — fahre von außen in die Seele des Menschen hinein. — Die Trennung des Gegensätzlichen kann nicht schneidender hervorgehoben werden, als dies hier geschehen ist; und wenn es hiernach klar ist, daß eine Einheit dieser obersten Gegensätze in ihrer Indifferenz selbst von dem größten Philosophen des Alterthums nicht durchgeführt werden konnte, so muß diese Unverträglichkeit des gewaltsam Zusammengefügten nur um so deutlicher hervortreten, wo eine entschiedene Hinneigung nach einer Seite hin in den Gemüthern vorherrschend geworden ist. Eine einseitige Geltendmachung des einen Extrems zum Nachtheil des andern muß sich in solchen Fällen nothwendig ergeben.

Dies sehen wir im Mittelalter unter dem Einfluß des Christenthums deutlicher hervortreten, wo sich der Realismus und der Nominalismus als extreme Doctrinen lange Zeit feindselig gegenüberstehen. Die Wissenschaft, zu Anfang der Epoche des geistigen Wiedererwachens ausschließlich im Dienst religiöser Zwecke stehend, suchte die Nichtigkeit alles Vergänglichen, Irdischen, und

die Alleinberechtigung des Ewigen, Himmlischen zu beweisen und fand für dieses Streben theils in den wieder bekannt werdenden Platonischen Lehren, theils in der Philosophie des Aristoteles, wie sie durch die Schule der arabischen Aristoteliker dem Abendlande überliefert worden war, eine willkommene Stütze. Die Alleingeltung und Alleinberechtigung der Ideen gegenüber der nichtigen Welt der Erscheinung sollte nun aus Platonischen Principien erwiesen werden. Die Ideen, die allgemeinen Principien und Gattungsbegriffe galten als das allein Wahre, Wirkliche, Reale; und es entstand aus dieser Geltendmachung der dem Schein, der Täuschung und der Vergänglichkeit nicht unterworfenen Ideen der sogenannte Realismus des Mittelalters, gegen dessen ausschließliche Herrschaft sich sehr bald eine entgegengesetzte wissenschaftliche Richtung protestirend erhob, welche die wirklichen Einzeldinge, wie sie unsere Erfahrung aufweist, als die eigentliche Realität anerkannt wissen wollte, die Begriffe und Ideen dagegen als leere Formen und logische Abstractionen aus den wirklichen Dingen ansah. Als Gegensatz gegen den Realismus hielt also diese letztere Lehre (der Nominalismus) die Einzeldinge in ihrer concreten Individualität für das einzig wirklich Bestehende und charakterisirt sich hierdurch zugleich als Individualismus, welcher einem Universalismus gegen-

übersteht. Wir bemerken also hier neben dem Hauptgegensatz des Realismus gegen den Nominalismus den im erstern mitenthaltenen Gegensatz des Individuellen und des Universellen, welcher durch die einseitige Ausbildung dieser beiden sich bekämpfenden Richtungen mit zu Tage getreten ist.

Der Werth des Individuums, insbesondere des menschlichen Einzelwesens, mußte im Laufe der Jahrhunderte immermehr hervortreten, da man sich mehr und mehr überzeugte, daß die göttlichen Ideen nicht außerhalb, sondern im Innern des Menschen wirksam seien und daß diese Ideen von Anfang an gewissermaßen als Bestandtheil seines eigenen Geistes in der Tiefe schlummern und also sein ihm angeborenes Eigenthum seien. Aus den Ideen, welche durch Einwohnung des Logos der menschlichen Seele als Eingebung zu Theil geworden sein sollten; aus den eingegossenen Tugenden und Erkenntnissen, welche nach mittelalterlicher Anschauung dem natürlichen Erkenntnißvermögen der menschlichen Vernunft ohne göttliche Mitwirkung unerreichbar sein sollten — wurden nach dieser verwandelten Anschauung „angeborene Ideen", welche dem Menschen in seiner individuellen Subjectivität von Haus aus angehörten.

Es ist dies, wie man leicht erkennt, die Wurzel

des subjectiven Idealismus neuerer und neuester Zeit, der sich wiederum in seiner einseitigen Beschränkung auf ein alles umfassendes „Ich“ von dem objectiven Idealismus unterschied und zuletzt, seine Einseitigkeit erkennend, beides, das Subjective und das Objective zusammenfaßte und sich so zum absoluten Idealismus erhob. Der einseitigen Transscendenz folgte die einseitige Immanenz, und aus der Vereinigung beider erbaute die neueste Zeit ihre stolzesten Systeme der absoluten Philosophie. Alle drei Richtungen des Idealismus sind aber im Grunde nur weitere Entwickelungen des mittelalterlichen Realismus, aus dem sie stufenweise hervorgegangen sind, und es begründet dabei die wissenschaftliche Methode in Bezug auf die Vermittelung der Gegensätze, welche hier hauptsächlich in Frage steht, keinen wesentlichen Unterschied. Solange eine Lehre ganz und entschieden dem Idealismus huldigt, ist es für die hier in Betracht kommenden nähern Bestimmungen derselben unerheblich, ob das System als Naturphilosophie von den Naturobjecten niederster Gattung und elementarer Bedeutung anhebt, um nach und nach aus der Durchdringung des Gegensätzlichen den Geist hervorgehen zu lassen, oder ob das ideale Selbstbewußtsein als das einzig unmittelbar Gewisse angesehen wird, welches sich selbst setzend und gegenständlich anschauend, auf diese Weise das

Gegensätzliche aus sich heraussetzt und entwickelt. Ueberall finden wir das Streben, die Gegensätze aus dem einheitlichen Urgrund zu entwickeln, jedoch nicht, um sie in ihrer objectiven Geltung festzuhalten, sondern um sie wieder in die höhere ideale Einheit zurückzunehmen. Für den Idealismus, unter welcher Gestalt er auch auftreten möge, ist also das Getheilte nie die ursprüngliche Form der Erkenntniß, sondern nur die unvollkommene niedere Stufe, welche aufgehoben werden muß, damit die Dinge in ihrer wahren Wirklichkeit, d. h. in ihrer Idealität erkannt werden.

An Versuchen, das übermäßige Vorherrschen des idealen Princips durch einen modernen Realismus (d. h. durch die Ansicht, daß es abgesehen von dem Denken noch eine außerhalb stehende, von dem Denken unabhängige wirkliche Welt geben müsse) zu bekämpfen, hat es nicht gefehlt. Es hat sogar die äußerste einseitigste Ausspitzung des Realismus, der heutige Materialismus, gestützt auf ein exactes Naturstudium, den Anschein der Ueberlegenheit gewonnen. Allein es ist bemerkenswerth, daß er überall, wo er wirklich in die tiefern Probleme der Philosophie einzudringen versucht, in die Ausdrucksweise des extremen Idealismus verfällt und somit eingesteht, daß er bei seinem gewöhnlichen sehr oberflächlichen Auftreten seinen letzten Gedanken noch nicht aus-

gesprochen hat, daß aber dieser verborgene Hintergedanke auf der Seite des Idealen gelegen ist.

Der Gedanke, das gleichberechtigte Nebeneinanderbestehen der Gegensätze zum Ausgangspunkt zu nehmen, ist zuerst von Descartes mit Erfolg durchgeführt worden. Seine „denkende Substanz" und seine „ausgedehnte Substanz" sind einander nebengeordnete gleichwichtige oberste Voraussetzungen, die er nicht weiter von einer höhern Einheit abzuleiten versucht. Allein da sie beide „Substanzen" sind, so stehen sie sich in so schroffer Sonderung gegenüber, daß dadurch irgendeine Einigung oder Wechselwirkung absolut ausgeschlossen ist, und es gehört geradezu ein Wunder dazu, um ein Einwirken der denkenden Substanz auf die ausgedehnte, oder umgekehrt, als wirklich stattfindend anzunehmen.

Spinoza wollte diesem Mangel abhelfen und nahm an, es gebe nur eine Substanz, aber zwei Hauptattribute, welche derselben gleich wesentlich angehörten. Die eine untheilbare Substanz sei zugleich eine denkende und eine ausgedehnte, je nachdem sie von verschiedenen Seiten betrachtet werde. Aber auch dieser Einigungsversuch erweist sich in seiner weitern Ausführung als unstatthaft; denn die Substanz, als denkende betrachtet, müßte zugleich auch ausgedehnt sein können, und ebenso müßte sie, als ausgedehnte betrachtet, zugleich auch denken

können, wenn überhaupt die Einheit aufrecht erhalten werden soll. Beides aber widerspricht der Erfahrung, und wurzelt daher nicht in dem einzigen sichern Grunde, den wir zum Ausgangspunkt des Denkens überhaupt nehmen können.

Dem kritischen Geiste Kant's war es vorbehalten, den wahren Gesichtspunkt zu finden, von welchem aus die Nothwendigkeit ursprüngliche Gegensätze als unabänderliche Bedingungen alles menschlichen Erkennens anzunehmen, einleuchtend bewiesen werden konnte. Er betrachtete es als Hauptaufgabe, vor allen Dingen den Umfang und die innere Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens zu untersuchen; eine Aufgabe, der sich kein Philosoph vor ihm und nach ihm mit solcher Gründlichkeit unterzogen hat und welche unbegreiflicherweise auch jetzt noch in ihrer ungeheuern Wichtigkeit für alles, was den Namen Wissenschaft verdienen soll, nicht recht gewürdigt wird; obgleich Kant diese Grenzen des Denkens für jeden, der sie sehen will, mit leuchtenden Zügen vorgezeichnet hat. Er hat es für jedermann faßlich dargethan, daß nur mit Hülfe der bekannten Denk- und Anschauungsformen eine Verstandeserkenntniß gewonnen werden kann, und daß diese Denkformen nur dann mit Erfolg angewendet werden können, wenn ein Inhalt aus der Erfahrung gegeben ist. Er

hat es zweifellos erwiesen, daß es gewisse Ideen gibt, die nur dem Gebiet der Vernunft angehören und welche nicht durch Anwendung der Verstandeskategorien oder Denkformen ergründet werden können. Da nun die Vernunft nur durch Vermittelung der Verstandesthätigkeit im Stande ist, eine klare Erkenntniß zu Stande zu bringen, so schließt er mit Nothwendigkeit, daß es gewisse Ideen geben müsse, die unserer wissenschaftlichen Erkenntniß schlechthin unzugänglich sind. Diese Ideen also (wie Gott und Welt, Geist und Materie) sind uns ahnungsvoll als bloße Gedankendinge wie durch Eingebung zum Eigenthum geworden, nicht ergriffen und begriffen von unserm Verstande und seiner Denkthätigkeit. Sie müßten aber durch unsern denkenden Verstand begriffen werden können, wenn wir es unternehmen wollten, die Gegensätze aufzulösen, in welchen sie sich unserer Auffassung darstellen; und deren höhere Einheit könnte nur durch Entdeckung einer beide umfassenden Idee gewonnen werden, welche indessen nicht gegeben ist.

Deshalb läßt Kant das Urgegensätzliche in seiner Trennung als Schranke bestehen, an der sich die Versuche unsers Erkenntnißvermögens, weiter zu bringen, machtlos brechen. Er ist zwar entschieden dem Idealismus zugethan und möchte gern das Ideale und das

Reale unter gewissen Voraussetzungen, welche ihm schwer nachzudenken sind, weil sie nicht Abstractionen aus gegebenen Erfahrungen sind und also nur Vermuthungen zur Grundlage haben, — einander nähern. Allein sein Idealismus ist mehr ein ahnungsvoller und erwächst auf einem Gebiet, auf welches unser Verstand und unsere Verstandeserkenntniß nicht folgen kann. Er charakterisirt sich gewissermaßen als ein Wissen von etwas, das möglicherweise eine andere Beschaffenheit haben kann, als diejenige ist, die wir aus Erfahrung kennen. Er gibt sich als die nahe an Gewißheit grenzende Vermuthung zu erkennen, daß derjenige, der dieses Wissen erlangt hätte (was aber nach Kant's Meinung keinem Menschen gelungen ist), die Dinge in ihrer wahren Wesenheit, d. h. in ihrer idealen Beschaffenheit schauen würde. Es ist also ein Idealismus, welcher nicht behauptet, die Dinge in ihrer idealen Wahrheit erkannt zu haben, sondern ausdrücklich erklärt, daß diese ideale Beschaffenheit dem menschlichen Wissen stets verborgen bleibe.

Hätte Kant überall diesen Standpunkt festgehalten, so würde gegen seinen Idealismus schwerlich etwas einzuwenden sein; allein er gestattet ihm auch auf solche Fragen eine entschiedene Einwirkung, welche nicht ausschließlich dem Gebiet der Idee und der Ahnung

angehören, sondern ganz eigentlich der Welt der Erscheinungen entnommen sind und nur durch Rückschluß auf einen verborgenen, in der idealen Welt anzutreffenden Grund bezogen werden. — Die Seele, als einheitliches Subject selbständiger Aeußerungen, zählt er mit Recht zu den reinen Vernunftideen und behauptet von ihr, was sie ihrem Wesen nach sei, bleibe stets für unsere Erkenntniß verborgen. Eine Behauptung, welche zu manchen Misdeutungen Anlaß gegeben hat und welche noch jetzt von den Verfechtern des Materialismus benutzt wird, Kant als Gewährsmann für ihren extremen Satz anzuführen, daß eigentlich eine für sich bestehende Seele gar nicht vorhanden sei. Kant sagt aber nur: Es könne weder jemand beweisen, daß es eine Seele in diesem Sinne gebe, noch auch, daß es keine Seele geben könne, und es stehe daher jedermann frei, eine Seele anzunehmen.

Ueber die menschliche Seele, welche ihrem Begriff und Wesen nach für unsern Verstand unerfaßlich sein soll, enthält indessen seine Philosophie dennoch nähere Bestimmungen, welche nicht auf einem Rückschluß aus erfahrungsmäßigen Thatsachen beruhen, sondern einer nicht weiter begründeten idealen Anschauung entstammen. Diesen idealistischen Eingriffen habe ich mich in meiner Abhandlung widersetzt, da sie nicht allein über Verhält-

nisse etwas aussagen, was wir nach Kant's eigener Meinung nicht wissen können, sondern auch Grundbestimmungen über den in die Erscheinung tretenden Theil menschlicher Lebensäußerungen enthalten und also jedenfalls die Grenzen jenes Gebiets überschreiten, welches von ihm selbst als das Feld der reinen Ideen bezeichnet worden ist. Indem ich aber bestreite und verneine, suche ich auf jenem unerschütterlichen Boden wieder Fuß zu fassen, den Kant durch Bezeichnung der ursprünglichen Gegensätze als Schranke menschlicher Erkenntniß wiedererobert hat, und erweise an seinen eigenen Principien, daß auch in der menschlichen Seele ein ursprünglich getrenntes Gegensätzliches enthalten sei, das für unser menschliches Fassungsvermögen bis zu seiner tiefsten Wurzel stets als ein ursprünglich Unterschiedenes erscheinen wird und dessen ideale Einheit nachzuweisen noch nie einer Speculation gelungen ist, da beide Theile für die praktische Beurtheilung im gewöhnlichen Leben doch immer wieder unter dem Gegensatze des „universellen" und des „individuellen" (als allgemeiner Geist und als individuelle Seele) hervortreten und diesen Gegensatz als einen letzten unüberwindlichen jeder weitern Forschung entgegenhalten.

Es könnte schließlich noch die Frage erhoben werden, mit welchem Recht ich das eine mal die Seele als

das absolut Unerkennbare bezeichnen wolle, das andere mal aber den Nachweis zu liefern gedächte, daß die Seele bei genauerer Untersuchung als das in sich Getheilte aus zwiespältiger Wurzel Zusammenwachsende zu betrachten sei? — Allein dieser scheinbare Widerspruch zerfällt sehr bald, wenn man erwägt, daß die Seele selbst sehr wohl vollkommen unerkenubar sein könne, während die in die Erscheinung tretenden Aeußerungen, welche wir auf sie, als auf ihre selbständige Ursache zurückbeziehen, in zwei vollkommen geschiedene Gruppen eingetheilt werden können, von denen unmöglich der Urheber der einen zugleich als Urheber und bewirkendes Subject der andern betrachtet werden könne.

Die Erörterung der Idee der Freiheit wird im Nachfolgenden zur Entwickelung des hier angedeuteten Gedankenganges die Gelegenheit bieten.

Bei aller Bewunderung für den großen Philosophen, welcher deutsche Wissenschaft in neue Bahnen geleitet und ihr das Bewußtsein erschlossen hat, eigenthümliche in ihrem eigenen Geiste begründete Aufgaben erhalten zu haben, wird man nicht umhin können, einige seiner Lehren dem gegenwärtigen Zeitbewußtsein nicht mehr entsprechend zu finden.

So ist seine Lehre von der Freiheit, welche in genauer Verbindung mit seiner Moralphilosophie steht, vielfältig angefochten worden, ohne daß es jedoch den neuern Philosophen gelungen wäre, ihre Ansicht von der Sache besser zu begründen. Sie vermochten nicht einer uns angeborenen Vorstellung, die sich auf keine Weise wegdemonstriren läßt, die ihr gebührende Stelle im Zusammenhang der Lehre anzuweisen. Weder der Sensualismus, noch der Idealismus in seinen verschiedenen Auflagen (des Materialismus gar nicht zu gedenken, der natürlich davon nichts weiß), konnten der gebieterischen Forderung unserer Vernunft gerecht werden. Es sind mitunter höchst gekünstelte und verschrobene Erklärungen dessen, was unter Freiheit zu verstehen sei, versucht worden. Allein nur das Einfache kann befriedigen,

weil es allein wahr ist; man nahm nur deshalb seine Zuflucht zu Künsteleien, weil man das Einfache nicht kannte, und weil die einmal angenommenen Principien zu einseitig waren, um mit solcher Armuth den Reichthum der Gegenstände, welche begriffen sein wollten, zu ergründen. Am wenigsten konnte es der sogenannten dogmatischen Philosophie gelingen, die Freiheit mit dem Zwang ihrer Systeme in Einklang zu bringen. Sie konnte, wenn sie folgerecht verfahren wollte, überall nichts anderes thun, als die Freiheit verneinen; denn aus ihren obersten Principien sollte eine Welt in nothwendiger Abfolge sich entwickeln, und es war nirgends, auch nicht in der Lehre vom menschlichen Wesen, Raum für ein Ereigniß, das nicht dieser alles bedingenden Nothwendigkeit unterworfen wäre. Daß aber auch die kritische Philosophie die Freiheit gegen das Gesetz der Naturnothwendigkeit nicht recht zu behaupten wußte, kann wol nur daher kommen, daß sie nicht kritisch genug gegen ihre eigenen Voraussetzungen verfuhr. Der Gedanke der Freiheit, der als Forderung der Vernunft so tief in unserm Bewußtsein wurzelt, daß kein Beweis ihres Nichtvorhandenseins ihn auf die Dauer erschüttern kann, hätte den kritischen Denker immer aufs neue anspornen sollen, seine ersten Voraussetzungen wiederholt zu prüfen, damit die irrthümliche Annahme endlich ans Licht trete, welche ihn verhinderte, die Freiheit als Wirklichkeit anzuerkennen. Die Aufgabe also, welche die gegenwärtige Abhandlung zu lösen hat, ist: nachzuweisen, daß die als geltend angenommenen Grundvoraussetzungen, insbesondere diejenigen,

welche die Grundbeschaffenheit des menschlichen Wesens angehen, einer Verbesserung bedürfen; und daß ohne eine solche Berichtigung die Lehre von der Freiheit dem Vorwurf einer nicht gründlichen kritischen Bearbeitung stets ausgesetzt bleiben werde.

Es ist von Kant*) auf überzeugende Weise nachgewiesen worden, daß es gewisse Ideen gibt, welche durch unsere Verstandesthätigkeit nicht hervorgebracht werden können, sondern über die Schranken unsers verstandesmäßigen Erkenntnißvermögens hinausgehen. Solcher ursprünglicher Ideen, auf welche sich alle übrigen zurückführen lassen, gibt es nach seiner Ansicht nur drei: nämlich die menschliche Seele, die Welt und Gott — und hiernach theilt er die Gesammtheit der Ideen in psychologische, kosmologische und theologische ein, und behauptet von ihnen, sie seien nicht geeignet, um mit ihrer Hülfe auf dem Wege der Verstandesthätigkeit zu einer Erkenntniß zu gelangen, sondern eine jede Denkthätigkeit, welche von ihnen Gebrauch mache, müsse zu unauflöslichen Widersprüchen führen. — Um dies zu beweisen, stellt er unter dem Namen „Antinomien der reinen Vernunft" eine Reihe von Sätzen auf, welche von den kosmologischen Ideen handeln; ihnen gegenüber indessen jedesmal die Behauptung des geraden Gegen-

*) Kritik der reinen Vernunft.

theils. Und sowol von den aufgestellten Behauptungen (Thesen) als auch den widersprechenden Behauptungen (Antithesen) wird der Beweis der Richtigkeit beigebracht. —

Er beginnt den Widerstreit der „transscendentalen“ (d. h. der ohne Vermittelung der Sinne und der Erfahrung in unserm Bewußtsein auftretenden) Ideen mit dem Satz: „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen.“ Der Beweis folgt der Behauptung auf dem Fuße. Zugleich wird aber auch die widerstreitende Behauptung entgegengestellt: „Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowol in Ansehung der Zeit als des Raumes unendlich.“ Und auch für diesen Satz wird ein Beweis geliefert.

In ähnlicher Weise wird die Frage behandelt, ob eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt aus einfachen Theilen bestehe, oder ob jedes zusammengesetzte Ding stets aus zusammengesetzten Theilen bestehe, man möge die Theilung fortsetzen, solange man wolle.

Da in beiden Fällen sowol der Beweis für die Behauptung als auch für ihr Gegentheil geführt wird, und doch unmöglich ein und derselbe Satz zugleich wahr und auch nicht wahr sein kann, so ist Kant nicht zweifelhaft, daß beide, sowol Thesis als Antithesis sammt ihren Beweisen ungültig sein müssen. Die Auflösung dieser scheinbaren Widersprüche findet er darin, daß in diesen Beweisen von Unendlichkeit und Ewigkeit die Rede ist, während bei

einer Größenbestimmung, wie solche doch offenbar bei der Frage über Ausdehnung und Zeitdauer der Welt gesucht wird, von diesen Begriffen kein Gebrauch gemacht werden dürfte. Er weist nach, daß weder die Reihe der Erscheinungen noch die Ausdehnung der sinnlich wahrnehmbaren Welt im Raume eine *unendliche* genannt werden könne, sondern nur eine der Größe nach *unbestimmbare*; denn es läßt sich überall noch ein neues Glied der schon vorhandenen Reihe hinzufügen, und überall eine weitere und weitere Räumlichkeit erfüllt denken, sodaß auf empirischem Wege die *unendliche* Größe nie erreicht werden kann, sondern nur eine *unbestimmbare* Größe. Kant hat demnach ganz recht, wenn er in der unbefugten Anwendung der Idee der Unendlichkeit in beiden Beweisen den Hauptfehler der Beweisführung erblickt. Das Unendliche ist nicht eine Größenbestimmung, sondern eine Verneinung von Raum und Zeit; wie sollte daher die Frage nach der Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Welt durch eine Vorstellung entschieden werden, welche erst dadurch entsteht, daß Raum und Zeit hinweggedacht wird? — Da der menschliche Verstand nur vermittelst der ihm eigenen Anschauungsformen von Raum und Zeit über die Erscheinungen der Welt etwas Richtiges denken kann, so folgt von selbst, daß Ideen, welche diese Anschauungsformen ausschließen, hier nicht angewendet werden dürfen, sondern einer andern Art der Anschauung angehören müssen als der unsrigen; und obwol solche Ideen, wie z. B. die Idee der Unendlichkeit, ahnungsvoll in unserm Bewußtsein auftauchen, wie Anklänge

aus einer höhern geistigen Region, so bleiben uns doch diese Ideen im übrigen fremd, als solche, die dem Reich der Erscheinung nicht entlehnt sind, in welchem Reich der Erscheinung jedoch sich unsere Verstandesthätigkeit allein bewegt; es ist uns daher auch nicht erlaubt, dieselben als Hülfsmittel unserer Verstandesoperationen zu gebrauchen, weil sie nicht in der Welt der Erscheinungen, sondern nur in einem dem Verstand entrückten Gebiete des Denkens und Anschauens ihre Gültigkeit haben.

In ähnlicher Weise wird nun auch der Widerstreit des zweiten Paares der sich bekämpfenden Sätze beseitigt. Eine unendliche Theilung eines in der Erscheinung existirenden körperlichen Dinges kann ebenso wenig vollzogen oder auch nur vollziehbar gedacht werden, als ein unendliches Aufsteigen durch die ganze Reihe bis zum Anfange der Dinge in der Zeit; denn obgleich eine jede zusammengesetzte Substanz ins Unendliche theilbar sein muß, so kann doch diese Theilung nie als vollendet vorgestellt werden; und es ist daher ebenso unmöglich zu einfachen Theilen zu gelangen, aus denen dieselbe zusammengesetzt sein sollte, als es unmöglich ist, die Theile eines ins Unendliche getheilten Dinges zu einer Einheit zusammenzufassen, welche also eine bestimmte Anzahl von unendlich kleinen Theilen enthalten müßte. — Die Unendlichkeit der Theilung widerspricht, weil sie ins Unbestimmbare hinein fortgesetzt zu denken ist, irgendeiner Festsetzung der Anzahl von Theilen, und es ist daher hier wie im ersten Falle die Anwendung

des Prädicats „unendlich“ auf Gegenstände der Erfahrung als Fehler in der Beweisführung zu betrachten.

Wir kommen nun zu dem dritten von Kant aufgeführten Widerstreit, welcher den Hauptgegenstand unserer Untersuchung bildet und sich von den vorhergehenden dadurch wesentlich unterscheidet, daß erstere mathematische Fragen behandeln, während der letztere uns vorliegende Streitfall ins dynamische Gebiet einschlägt.

Die beiden entgegengesetzten Behauptungen lauten: „Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen nothwendig.“ —

Wogegen die Antithese behauptet:

„Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.“

Die Auflösung dieses Widerstreits findet nun Kant, uneingedenk seiner frühern Behauptung, daß zwei widersprechende Sätze nicht beide zugleich wahr sein können, darin, daß er beiden unter gewissen Bedingungen und Einschränkungen die volle Berechtigung einräumt. Es ist dieses Geltenlassen zweier widersprechender Behauptungen ein Verfahren, welches uns von vornherein gegen die Stichhaltigkeit der von Kant gegebenen Auflösung mit Mistrauen erfüllen muß. Ein directer Widerspruch läßt sich auf keine Weise beseitigen, wenn man das eine und das andere aufrecht erhalten will, sollte auch, wie das von

Kant hier zu geschehen scheint, den Worten eine geschraubte Deutung gegeben werden. Man wird daher zuerst fragen müssen, wie sich Kant's eigene Begriffserklärungen zu dem Gebrauch verhalten, welchen er von denselben macht; und dann im weitern Verlauf zur Erörterung der Auflösung selbst schreiten, wie sie von ihm gegeben worden ist.

In Ansehung dessen, was in der Welt der Erscheinung geschieht, kann nur zweierlei, nach Kant, als wirkende Ursache (Causalität) gedacht werden: Die Natur und die Freiheit. Es ist also hier Freiheit als Gegensatz der Natur, oder vielmehr der Naturnothwendigkeit gedacht. Und letztere, die Naturnothwendigkeit, ist die Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt, auf welchen jener erfahrungsmäßig immer zu folgen pflegt. Dadurch nun, daß der Regel nach beim Vorhandensein eines Zustandes der andere immer nachfolgt, halten wir uns für berechtigt, den ursächlichen Zusammenhang der Erscheinungen als unter gewissen unabänderlichen Regeln stehend zu betrachten, welche wir Naturgesetze nennen. Wir reden daher von einer Naturnothwendigkeit, obgleich wir nicht einsehen, warum sich diese nämliche Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen unabänderlich wiederholt, sobald dieselben Bedingungen, welche bei dem zuerst beobachteten Fall vorherrschten, wieder eintreten. Der Natur also, oder wenn man lieber will, der Naturnothwendigkeit, setzt unser großer Denker die Freiheit gegenüber. Es ist dies aber die Idee der Freiheit im kosmologischen Verstande, von welcher er sagt, sie sei „das Vermögen einen Zustand

von selbst anzufangen, und stehe nicht wiederum unter der Herrschaft einer Ursache, welche sie der Zeit nach bestimme".

Wir haben es also hier mit einer transscendentalen Idee zu thun, welche nicht durch Erfahrung unser Eigenthum geworden ist, sondern geradezu der Erfahrung widerspricht, da in der Natur jedes Ereigniß dem Gesetz der Ursächlichkeit unterworfen ist, und eine der Zeit nach vorangehende Ursache als Bedingung seines Vorhandenseins voraussetzt. Dieser Ursache muß aber wieder eine Ursache vorangehen u. s. f., sodaß die Kette der ursächlichen Verknüpfungen nie geschlossen werden kann, und ohne Aufhören in aufsteigender und absteigender Richtung fortgehen muß, ohne je einen Punkt zu finden, wo eine nicht selbst wieder bedingte Ursache die Reihe der causalen Verknüpfung aus eigener Macht angefangen hätte. Nichtsdestoweniger weist unsere Vernunft unabänderlich darauf hin, daß in der ursächlichen Verknüpfung der Erscheinungen dennoch ein Anfang, oder doch eine selbst nicht wieder bedingte Ursächlichkeit angenommen werden müsse, welche dem allgemeinen Gesetz der ununterbrochenen ursächlichen Verkettung nicht unterworfen sein dürfe; denn ohne diese Annahme würde die Welt ein vernunftloser Mechanismus und Gott nicht Weltschöpfer sein. Die Idee einer unbedingten Ursächlichkeit, welche sich als das Vermögen kund geben soll, die Reihe der causal verknüpften Erscheinungen anzufangen, tritt also hier der Naturnothwendigkeit, welche wir uns durch die unabänderlich wiederkehrende Erfahrung für

berechtigt halten, als Naturgesetz zu verkünden, schnurstracks entgegen. Und es muß dadurch der Zweifel entstehen, ob denn wirklich unsere empirische Erkenntniß ausreicht, um eine Frage, die über jede mögliche Erfahrung hinausreicht, zur Entscheidung zu bringen, oder ob nicht vielmehr die sinnliche Wahrnehmung und die darauf gegründete Erfahrung zur Entscheidung derselben völlig unzureichende Angaben liefere? ! — Der Gedanke, daß die bloße Kenntniß der Erscheinungen mancherlei Täuschung in uns hervorrufe, und in dem fraglichen Falle uns veranlasse, die gewöhnliche aber vielleicht falsche Vorstellung von der endlosen Verkettung des ursächlich Bedingten für wahr und unumstößlich zu halten, obgleich es sich in der That ganz anders verhalten kann, liegt sehr nahe; und es kann sehr wohl gedacht werden, daß geistige Wesen von höhern Verstandeskräften und von tieferer Einsicht, als die unsrige ist, das, was wir causalen Zusammenhang nennen, in einem ganz andern Zusammenhang erkennen würden, durch welche Einsicht der für uns so störende Widerspruch zwischen Vernunftanforderung und Erfahrungswissen gänzlich beseitigt sein würde. Diesen Gedanken hat denn auch Kant, wie wir später uns überzeugen werden, in gewisser Weise zu dem seinigen gemacht, und ich führe vorläufig hier nur an, daß er, um die Idee der Freiheit im kosmologischen Sinne, oder was dasselbe heißt: die Idee einer selbst unbedingten Ursächlichkeit der nie abreißenden causalen Verknüpfung der Erscheinungen gegenüber, dadurch zu retten sucht, daß er sie in eine Ideenwelt versetzt, welche, ohne

selbst der Erscheinungswelt anzugehören und von der letztern beeinflußt zu werden, doch auf das thatsächliche Geschehen in der sinnlich wahrnehmbaren Welt die entschiedenste Einwirkung ausübt. Es wird später geprüft werden müssen, inwiefern er zu diesem Auskunftsmittel befugt war.

Die Idee, welche das Vermögen bedeutet, ohne selbst in irgendeiner Abhängigkeit zu stehen, eine Reihe der Erscheinungen anzufangen, wird nun aber von Kant die Idee der Freiheit genannt, und er setzt hinzu: „es sei überaus merkwürdig, daß auf diese transscendentale Idee der Freiheit sich der praktische Begriff derselben gründe, und jene in dieser das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben hätten.“ — Er unterscheidet also Freiheit, als kosmologe Idee von der Freiheit im praktischen Verstande, welche letztere die Freiheit des Willens, oder wie Kant sich ausdrückt „die Unabhängigkeit der Willkür von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“ bedeutet. Beide aber nennt er Freiheit, und scheint hiermit vorauszusetzen, daß der Begriff der einen auch für die andere gültig sein müsse, und umgekehrt. Gegen eine solche gemeinschaftliche Benennung einer Vernunftidee und einer erfahrungsmäßigen Thatsache aus dem menschlichen Seelenleben mit ein und demselben Namen, würde sich nichts erinnern lassen, sobald man die Idee der Freiheit als einer unbedingten, weltschöpferischen, von der praktischen Freiheit immer zu trennen weiß; wenn aber Verwechselungen und Begriffsver-

fälschungen durch einen solchen gemeinsamen Namen entstehen sollten, so würde man doch besser thun, einem jeden der beiden einen besondern Namen zu ertheilen. Ob nun eine solche Nothwendigkeit hier vorliegt, werden wir zu untersuchen haben, und diese Prüfung wird nur erst allmählich zum Abschluß gebracht werden können.

Wie schon erwähnt, ist nach der angeführten Begriffsbestimmung unsers Philosophen die menschliche Freiheit in der transscendentalen Idee der Freiheit dem Principe nach enthalten; die Idee bildet für die praktische Freiheit die eigentliche Grundlage, und aus der Idee der Freiheit ist seiner Ansicht nach der Begriff menschlicher Willkür, durch welche die Selbständigkeit des Handelns bedingt ist, hervorgewachsen, sodaß alle Schwierigkeiten, welche über die Frage ihrer Möglichkeit entstanden sind, einzig und allein durch die richtige Auffassung der kosmologischen Idee beseitigt werden können. — Dieser Auffassung kann ich jedoch aus Gründen, welche zum Theil dem Begriff der Freiheit entnommen sind, zum Theil aus solchen, welche die Erfahrung an die Hand gibt, nicht beistimmen. — Es will mir nämlich nicht einleuchten, daß dieser enge Zusammenhang zwischen beiden wirklich bestehe, und daß sie sich in Absicht auf die Grundidee nur verhalten sollen, wie das Allgemeine zum Besondern. Ich möchte eher annehmen, die praktische Freiheit sei das Erste, die Idee dagegen das Abgeleitete; die menschliche Freiheit müsse zuerst und ausschließlich Freiheit heißen, während der in

Rede stehenden transscendentalen Idee der Name Freiheit gar nicht zukommen könne.

Vergegenwärtigt man sich, wie alle nicht sinnlichen Begriffe entstanden sind, so muß durchaus zugegeben werden, daß sie sammt und sonders aus sinnlichen Vorstellungen entlehnt sind. Alle Ausdrücke und Benennungen, welche in dieser Weise vorkommen, sind übertragene sinnliche Begriffe, die wegen einer gewissen, manchmal ganz entfernten Analogie auf das nicht sinnliche Gebiet angewendet werden. Der „Begriff" selbst ist hierfür eins der treffendsten Beispiele; denn Begreifen heißt doch ursprünglich nur nach allen Seiten betasten und befühlen, bis man die vollständige Raumvorstellung von einem Gegenstande gewonnen hat. Auf bloße Gedanken angewendet und übertragen, ist es das vollständige Aneignen, Hineinleben und die klare, nach allen Richtungen hin erschöpfende Kenntniß des Gegenstandes, wie er sich in unsern Vorstellungen als Gesammtbild vorfindet.*) Eine Benennung, welche nicht ursprünglich aus der sinnlichen Anschauung entlehnt wäre, kann es gar nicht geben; denn ohne sinnliche Anschauung ist unser Verstand ein unbrauchbarer Formalismus ohne Inhalt, die elementaren Vorstellungen dagegen dienen zum Material für jede rein geistige Thätigkeit, wie dies auch von Kant genugsam hervorgehoben wird.

---

*) Die Bedeutung, welche Hegel dem „Begriffe" beizulegen bemüht ist, paßt nur in sein System, und fällt mit den von ihm gemachten Voraussetzungen.

Sowie nun sinnliche Begriffsbezeichnungen als Benennung für nicht sinnliche Begriffe dienen müssen, so sind auch die Ideen nach den Vorstellungen benannt, durch welche ihr hauptsächlicher Inhalt bezeichnet wird.

So mußte der Begriff der Freiheit, d. h. des menschlichen Vermögens, mit Selbstbestimmung als wirkende Ursache in die Erscheinungen einzugreifen, zuvor gegeben sein, ehe irgendein Philosoph die Idee der unbedingten Causalität mit dem Namen Freiheit benennen konnte. Weil aber dieser Begriff, der wie jede andere Begriffsbezeichnung, der Erfahrung oder der sinnlichen Vorstellung ursprünglich entlehnt sein muß, als das der Idee der Freiheit Vorausgehende zu betrachten ist, so mußte auch die Uebertragung dieses Namens, wie sie Kant vornimmt, als das Nachfolgende durch Nachweisung der stattfindenden Analogie gerechtfertigt sein, was indessen nicht geschehen ist. — Freiheit im praktischen Verstande ist nach seiner eigenen Definition die Unabhängigkeit der Willkür von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Welche Analogie findet nun zwischen dieser Freiheit und der Freiheit im kosmologischen Sinne sich vor? — Doch wol keine andere, als daß beide unabhängig sind von einer zwingenden Nothwendigkeit. Sollte dies aber schon genügend sein, jene Idee deshalb als Freiheit zu bezeichnen? — Freiheit der Selbstbestimmung oder Unabhängigkeit von sinnlicher Nöthigung erfordert vor allen Dingen ein Subject, welches seine Selbstbestimmung der Nöthigung sinnlicher Triebe gegenüber aufrecht zu erhalten versteht. — Ohne ein Sub-

ject ist der Begriff der Freiheit, welche Anwendung man auch von ihm machen möge, inhaltlos. Wo finden wir aber dieses Subject für die unbedingte Causalität des Anfangs aller Dinge, welche ebenfalls Freiheit genannt wurde? — Weder ein einzelnes Ding in der Welt, noch die Welt selbst kann es sein; also muß Gott das Welterschaffende, Welterhaltende, die Gesammtheit der Erscheinungen verursachende Subject sein. Wenn aber Gott das Subject ist, so entsteht für den Begriff Freiheit die unüberwindliche Schwierigkeit, daß Gott selbst es ist, der die Naturgesetze gibt und also selbst diese Naturnothwendigkeit ins Dasein gerufen hat, von welcher Er nun andererseits auch wiederum unabhängig sein soll. Sind nun überhaupt Naturgesetze vorhanden, so können sie es nur dadurch werden, daß Gott nach ihnen verfährt, denn erst dadurch, daß gewisse Regeln oder empirische Gesetze ihre unabänderliche Geltung haben, gelangen wir zu der Erfahrung, daß es Naturgesetze gibt. Hielte also Gott die von ihm selbst gegebenen Gesetze nicht, so wären keine Naturgesetze vorhanden, und folglich auch keine Nothwendigkeit, von welcher Gott unabhängig sein könnte. Man muß daher nothwendig den Schluß ziehen, daß Gott weder abhängig noch unabhängig von einer Naturnothwendigkeit sein könne, daß also Freiheit auf das Handeln Gottes nicht anwendbar sei, und somit die Idee der unbedingten Causalität nicht Freiheit genannt werden kann.*)

---

*) Schelling sagt in seiner Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (Stuttgart 1860), Abth. I, Bd. 7, S. 384:

Kant ist, wie aus andern Stellen in seinen Schriften hervorgeht, mit dem eben entwickelten Gedanken vollkommen vertraut; warum er aber dennoch von einer transscendentalen Idee der Freiheit spricht, ist uns nicht einleuchtend; denn es ist soeben gezeigt worden, daß beide Begriffe völlig auseinander gehen, und bei einem oberflächlichen Schein von Aehnlichkeit in der That durch die

---

„Frei ist, was nur den Gesetzen seines eigenen Wesens gemäß handelt, und von nichts anderm weder in noch außer ihm bestimmt ist." — Und weiter S. 457: „Das seiner Natur nach Seiende ist auch allein das an sich selbst oder seinem Begriff nach Freie. Alle Abhängigkeit kommt nur von dem Sein. Aber das in sich selbst und kraft seiner eigenen Natur Seiende ist das, was schlechthin nicht durch anderes bestimmt werden kann (denn alles Bestimmtwerden ein Leiden, d. h. ein Nichtsein). Gott als der Absolut-Seiende ist daher auch der Absolut-Freie; der Mensch aber als ein aus dem Nichtseienden erhobenes Seiendes erlangt durch diese doppelte Beziehung seines Wesens auch eine ganz eigenthümliche Freiheit."

Dies ist also Schelling's Begriff der „absoluten Freiheit", welche, sofern sie eine absolute sein soll, nur in Gott angetroffen werden kann. Wir können auch, ohne in die Schelling'sche Theorie über das göttliche Wesen hier einzugehen, diesen Begriff der absoluten Freiheit näher betrachten, da er als ein allgemein gültiger hingestellt wird, von welchem behauptet wird, daß er ohne weiteres in sich selbst seine Berechtigung habe.

Wenn Schelling sagt: frei ist, was nur den Gesetzen seines eigenen Wesens gemäß handelt — so muß doch wol zugegeben werden, daß hierin schon eine Beschränkung liegt, nämlich die Beschränkung des Handelns den Gesetzen des eigenen Wesens gemäß. Alle Handlungen, welche diesen Gesetzen zuwiderlaufen, sind ausgeschlossen, und die freie Handlung bestünde sonach darin, daß diese Gesetze eingehalten würden, oder mit andern Worten: Die Freiheit als die unbedingte Beobachtung der Gesetze des eigenen Wesens wäre als

wesentlichsten Merkmale unterschieden sind, ja daß eine Unabhängigkeit von irgendeiner Nöthigung oder Nothwendigkeit für eine Causalität, welche die Reihe der endlichen Erscheinungen anfinge, gar nicht gedacht werden könne.

Es dürfte hiermit nachgewiesen sein, daß beide Begriffe in keinem Punkte übereinstimmen, und daß also, wo keine Analogie sich findet, auch eine Uebertragung des Namens unstatthaft erscheint.

Ist der eben geführte Beweis richtig, so muß er sich auch durch Anwendung der Fundamentalsätze der Kantischen Lehre auf diese Streitfragen bewähren; wir werden daher

---

eine ebenso unbedingte Nothwendigkeit zu betrachten; was auch von Schelling anerkannt wird; denn die absolute Freiheit ist für ihn von einer andern Seite betrachtet, zugleich die absolute Nothwendigkeit. Aus dieser Gleichstellung geht nun weiter hervor, daß Freiheit nie ohne Gegensatz, d. h. ohne Gegenüberstellung eines Zwanges oder einer Nothwendigkeit gedacht werden könne, wenn auch diese Nothwendigkeit als aus dem eigenen Wesen sich von selbst ergebend gedacht wird. Freiheit ist also ein Begriff, der nicht gedacht werden kann, ohne daß wenigstens die *Möglichkeit eines unfreien Zustandes* vorliegt. Wenn daher Gott *absolut frei* sein soll, so müßte irgendeine Nöthigung oder ein Zwang, also eine Unfreiheit in seinem eigenen Wesen als möglich gedacht werden; denn sonst könnte der Begriff der Freiheit nicht vollzogen werden. Eine solche Möglichkeit ist aber in dem Wesen Gottes nicht zu finden, und es ist daher widersprechend und undenkbar, von Gott auszusagen, er sei der absolut freie.

Gottes Handeln kann, sobald man überhaupt auf Gott menschliche Begriffe anwenden will, die doch nirgends zutreffen, als ein *absolutes*, aber nicht als ein *absolut freies* gedacht werden. Das letztere wäre in Beziehung auf Gott in sich widersprechend, während ein freies und dabei doch gesetzmäßiges Handeln sehr wohl vom Menschen ausgehen kann. —

an den eigenen Anweisungen, die uns der große Meister zur Richtschnur des Denkens an die Hand gibt, unsere Behauptungen zu prüfen haben, und im Falle sie diese Prüfung bestehen, einen weitern Grund zur Bestätigung unserer Ansicht anführen können.

Die Erkenntniß der Dinge außer uns kommt, darüber kann niemand zweifelhaft sein, durch sinnliche Wahrnehmung zu Stande, und gründet sich zunächst auf Erfahrung. In der bloßen sinnlichen Wahrnehmung ist aber noch nicht alles enthalten, was eine Erkenntniß ausmacht, denn wenn man von einer Erkenntniß alles dasjenige hinwegnehmen könnte, was durch die Sinne uns wahrnehmbar geworden ist, so würden gewisse allgemeine Verstandesbegriffe übrig bleiben, welche nicht aus der sinnlichen Anschauung herstammen. Es sind dies die Kantischen Kategorien oder Denk- und Anschauungsformen, ohne welche der Verstand gar nichts denken könnte. Denkt man nämlich von irgendeinem Vorstellungsinhalt die Anschauungsformen von Raum und Zeit, oder die Denkform der Substanz, der Ursache und Wirkung, oder etwa die Modalität der Möglichkeit, hinweg, so würde ganz und gar nichts Denkbares übrig bleiben. — Begriffe und Sätze, welche erst durch den Gebrauch der Kategorien zu einer Einheit des Gedankens verbunden werden, würden ohne dieselben bedeutungslos nebeneinander stehen, wie es denn außer Zweifel steht, daß ich mir z. B. bei den Worten: schwerer Gegenstand, schiefe Ebene, Herabrollen — gar nichts denken kann, wenn ich nicht hinzufüge, daß auf der schiefen Ebene die

Schwere eines Gegenstandes die Ursache seines Herabrollens sein kann.

So unmöglich es nun ist, ohne Anwendung der Denkformen irgendeinen klaren Gedanken, dessen Inhalt der sinnlichen Anschauung entlehnt ist, zu fassen, ebenso unausführbar wird auch (wie Kant dies mehr als zwanzigmal stets wiederholend einschärft) jedesmal der Versuch sich erweisen, abgesehen von aller sinnlichen Anschauung, durch reinen Gebrauch der Kategorien etwas denken oder erkennen zu wollen. Man versuche es, räth er, aus reinen Verstandesbegriffen Sätze zu bilden, und aus diesen Sätzen irgendeine Erkenntniß metaphysischer Fragen zu schöpfen, und man wird sich bald überzeugen, daß Phrasen ohne Inhalt sich ergeben werden; nichts als leere Formeln, durch welche keinerlei Erkenntniß im Reich der Vernunftideen erschlossen werden kann. Wo keine empirische Anschauung aus dem Reich der Erscheinung vorliegt, ist auch mit den bloßen Verstandesformen nichts anzufangen, und nur als einigendes Band des in der Sinnenvorstellung getrennt vorschwebenden Mannichfaltigen sind die Kategorien von unentbehrlicher Bedeutung; sie fügen Vorstellungen und Begriffe und Sätze, welche ohne sie bedeutungslos nebeneinander auftreten würden, zu der gegliederten Einheit des Gedanken zusammen.

Wir nehmen Act davon, daß Kategorien oder Denkformen nichts zur Erkenntniß reiner Vernunftideen beizutragen vermögen und überhaupt in ihrer isolirten Anwendung nichts als leere Formen erzeugen können, die um

selbst Leben zu gewinnen, eines gegebenen Inhalts aus irgendeiner Anschauung bedürfen. Diesen Satz werden wir sogleich Gelegenheit haben anzuwenden.

Wenn Freiheit im praktischen Verstande, der wiederholt angeführten Begriffsbestimmung zufolge, die Unabhängigkeit der Willkür von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit ist, so wäre doch wol die unbedingte Nothwendigkeit der Sinnlichkeit und ihren Antrieben zu gehorchen das Gegentheil von Freiheit; es wäre dies der denkbare Zustand eines menschlichen Wesens, welches so vollständig unter der Herrschaft der aus der Sinnlichkeit hervorwachsenden natürlichen Triebe stände, daß sein ganzes bewußtes Thun und Lassen in Ansehung dieser Triebe ein Verhältniß von nothwendigen Wirkungen zu zufälligen Ursachen darstellen würde. Die zufälligen Ursachen beständen in diesem Falle in bloßen Naturereignissen, welche anregend auf den menschlichen Organismus einwirken würden, und nach Stärke und Beschaffenheit des hervorgebrachten Reizes Antriebe zur Folge haben würden, denen das Benehmen eines solchen Wesens vollständig und nothwendigerweise entsprechen würde. Es fände also der Zeit nach eine ganz gewöhnliche Abfolge von Ursachen und Wirkungen, welche letztere wieder zu Ursachen nach-folgender Wirkungen werden würde, also eine causale Verkettung statt, in welcher mit Nothwendigkeit stets der Ursache die entsprechende Wirkung folgen müßte. Der Begriff aber, der einer solchen Reihe von Erscheinungen entspricht, von welchen jede durch die vorhergehende bedingt und ebenso

ausschließliche Bedingung der folgenden ist, kann nur durch Anwendung von Kategorien auf eine gegebene Mannichfaltigkeit von Erscheinungen zu Stande kommen; denn er enthält weiter nichts als ein Causalitätsverhältniß unter der Modalität der Nothwendigkeit. Und wenn nun dem so gebildeten Begriffe eine der Kategorien, nämlich die Nothwendigkeit entzogen und die Möglichkeit dafür substituirt wird, indem angenommen wird, daß es Antriebe geben könne, welche nicht aus der Sinnlichkeit herstammen, und daß diese nichtsinnlichen Antriebe, welche jedoch ebenso wie die sinnlichen der Reihenfolge der ursächlichen Verknüpfung angehören würden, möglicherweise stärker sein können als die sinnlichen, so würde das wirkliche Eintreten dieser Möglichkeit in die Erscheinung schon den ganzen Vorgang enthalten, welcher nach Kant den Begriff der Freiheit darstellt, und zwar wäre dieser Begriff der Freiheit nur durch Anwendung der Kategorien entstanden. Man wird hier mit vollem Recht entgegnen, daß das Wort „Willkür", welches in der Kantischen Begriffsbestimmung den Mittelpunkt des Satzes und das Subject desselben bildet, bisher noch keine Berücksichtigung erfahren hat, und indem diese Frage nunmehr in den Vordergrund tritt, beginnt erst der schwierigste Theil der ganzen Erörterung. Denn wenn es auch gelingt, den Nachweis zu liefern, daß die Freiheit ursprünglich ein rein empirischer Begriff ist, zu dessen Bildung die Verstandeskategorien ausreichen, so muß doch zugegeben werden, daß in der Willkür oder vielmehr in dem Willen verborgene Grund-

kräfte als mitwirkend gedacht werden müssen, die nicht dem Reich der Erscheinung angehören; und daß folglich, wenn auch in dem Begriffe der praktischen Freiheit nur Bestimmungen enthalten sind, welche der äußern Erscheinung entnommen sind, dennoch die menschliche Freiheit ihrem innersten Wesen nach durch Einwirkungen bedingt ist, welche einer rein geistigen Sphäre angehören.

Es handelt sich also zunächst darum, das Wort „Willkür" in der Satzverbindung, in welche dasselbe die Kantische Definition hineinstellt, nach seiner wahren Bedeutung zu verstehen, indem dieses Wort durch die häufig sehr unangemessene Anwendung, die selbst Philosophen von demselben machen, eine unbestimmte und doppelsinnige Auslegung zuläßt. Soll Willkür das uneingeschränkte, durch nichts bedingte Vermögen bedeuten, unter verschiedenen vorliegenden Möglichkeiten zu wählen, und sich danach selbst zu bestimmen, so kann dies nicht die Willkür sein, die Kant hier gemeint hat; denn eine solche Willkür wäre ihrem Begriffe nach unabhängig von jeder Nöthigung der Sinnlichkeit, und Kant hätte eine Definition gegeben, mit welcher nur gesagt wäre, daß Willkür Willkür sei, und daß vollkommene Wahlfreiheit nicht Zwang und Nöthigung sein könne.

Seine Art ist es nicht, etwas Unüberlegtes in den Tag hinein zu reden; wir müssen daher unter Willkür etwas anderes zu verstehen suchen als das unbedingte Vermögen der Wahl, welches auch übrigens nirgends existirt, soweit unsere Erfahrung reicht. Willkür wird unter den gegebenen

Verhältnissen höchst wahrscheinlich so viel bedeuten als Selbstbestimmung oder Willen; denn Selbstbestimmung ist Willen, sobald sie von einem mit Selbstbewußtsein begabten Subject geübt wird; und Selbstbestimmung, sobald sie unabhängig von der Nöthigung sinnlicher Antriebe ist und sich mit Bewußtsein Zwecke setzt, die nichts mit den eben genannten Antrieben gemein haben — ist Willensfreiheit. Es kann daher unter Willkür in der in Rede stehenden Satzverbindung nur der „menschliche Wille" überhaupt verstanden werden, als das Subject eines durch Selbstbestimmung verursachten Geschehens. Von einem willensfähigen Subject läßt sich aussagen, daß es sich selbst bestimme unter Ausschluß einer fremden Nöthigung; von der Willkür hingegen läßt sich dies nicht sagen, denn jede Möglichkeit der Beschränkung durch andere Gewalten widerspricht dem Begriffe der Willkür. Kant hat daher aller Wahrscheinlichkeit nach nur die Absicht gehabt, dem Satze sein Subject zu geben, indem er es Willkür nannte, darunter aber den „menschlichen Willen" verstanden haben muß. Was in dem menschlichen Willen übrigens von Wahlvermögen oder Willkür enthalten sein mag, wird an einer spätern Stelle zu prüfen sein, für jetzt gilt es, das Wort Willkür in derjenigen Bedeutung aufzufassen, die es hier allein haben kann, wenn nicht Ungereimtheiten herauskommen sollen; und nach dieser Bedeutung wird es aller Wahrscheinlichkeit nach nur durch „Wille" übersetzt werden können.

Erwägen wir dies recht und ziehen wir daraus Folge=

rungen, so werden wir vor allen Dingen darauf aufmerksam machen müssen, daß der menschliche Wille, ehe die Vernunft über ihn Einfluß und Herrschaft gewinnt, eine Naturmacht ist, ähnlich der Selbstbestimmung der Thiere, oder der Triebkraft der Pflanze, oder der Schwere des Steines, oder der tropfbarflüssigen Wasserkraft; und daß er als bloße Naturkraft ohne allen Zweifel dem Gesetze der Naturnothwendigkeit unbedingt unterworfen ist, sowie wir das Fallen des Steines als nothwendige Wirkung seiner Schwere betrachten. Der Unterschied ist nur der, daß die Vernunftanlage sogleich mit den ersten Fortschritten der Entwickelung auf den Willen Einfluß gewinnt und den Antrieben der Sinnlichkeit die ausschließliche Herrschaft bestreitet. Je mehr nun die vernünftige Einsicht an Klarheit zunimmt, desto entschiedener tritt in dem menschlichen Bewußtsein die Möglichkeit hervor, sich vernünftige Zwecke zu setzen, welche als solche gewöhnlich, wenn auch nicht immer, den sinnlichen Antrieben widerstreiten. Die verständige Erkenntniß der Anforderungen, welche die Vernunft an unsere Handlungsweise macht, gewinnt sehr bald einen solchen Einfluß auf unsern Willen, daß die hierdurch erweckten vernünftigen Antriebe in vielen Fällen stärker sein werden als die rein sinnlichen Antriebe, und daß somit die erstern sich ohne Widerstreit geltend machen. Es ist jedoch hierbei noch nicht nöthig, an einen innern sittlichen Kampf und eine bewußte Wahl des vernünftigen Zweckes zu denken; es *kann* möglicherweise der Antrieb zum Guten und Vernünftigen der Naturanlage zufolge so

mächtig sein, daß jeder entgegenstehende Trieb von selbst erlöschen müßte, ohne daß von einem Widerstreit irgendein Bewußtsein stattfände. Ein solches Verhältniß kann, sage ich, eintreten, und findet sich unter günstigen Verhältnissen auch gar nicht selten in geistig begabten Individuen. Es ist aber, wo dies eintritt, noch kein Kampf vorhanden, sondern ganz einfach nur ein Verdrängen des schwächern Antriebes durch den stärkern, welcher nach dem überall in der Natur herrschenden Gesetze von Ursache und Wirkung diese Willensbestimmung mit Nothwendigkeit zur Folge hat. Durch die Einwirkung der Vernunft auf den Willen wird also das Gesetz der Causalität noch keineswegs aufgehoben, sondern es entscheidet hier einfach die Stärke des vorherrschenden Triebes, und der Wille nach seiner in die Erscheinung tretenden Aeußerungsweise ist noch weiter nichts, als eine durch den stärkeren Antrieb mit Nothwendigkeit bestimmte Naturkraft. In dem Augenblicke hingegen, wo sinnliche und vernünftige Triebe sich als widerstreitende Gemüthserregungen begegnen, wo also ein Kampf verschiedener Neigungen in bewußter Weise vor das Innere der Seele tritt, kommt ein neuer Factor hinzu, die bewußte Wahl des einen oder des andern. Eine Wahl, die jedoch gewöhnlich einen äußerst geringen Einfluß auf die Willensbestimmung hat und noch nicht entfernt mit Willkür zu verwechseln ist, von welcher sie kaum eine Spur an sich trägt. Die sinnlichen Antriebe wirken vielmehr in ungeschwächter Kraft fort und bilden vor wie nach die bestimmenden Ursachen, während die vernünftige

Ueberlegung nur einen sehr schwachen Antheil an der Willensbestimmung hat. Und selbst die Verfolgung der besten und vernünftigsten Zwecke ist nie ausschließlich das Ergebniß eines solchen siegreichen Kampfes gegen sinnliche Antriebe; sondern etwas von diesem sinnlichen Einfluß hat stets zum Ueberwiegen unserer Neigung mit beigetragen, ein kleiner Bruchtheil der bestimmenden Einflüsse war, wie dies jedermann aus Selbstbeobachtung weiß, bei jeder noch so vernunftgemäßen Entschließung nicht geistiger, sondern sinnlicher Beschaffenheit, und ohne den Miteintritt dieses Entscheidungsgrundes wäre das Uebergewicht der bessern Wagschale vielleicht nicht zu erlangen gewesen. Diese aus gewissenhafter Selbstprüfung hervorgegangene Ueberzeugung, die der Mensch nie ohne das Gefühl der Demüthigung sich selbst eingesteht, ist für den Gang unserer Untersuchung von Wichtigkeit, denn wenn es sich mit den Ursachen, welche auf den Willen bestimmend einwirken, so verhält, wie ich eben sagte, dann wäre schon hiermit bewiesen, daß bei jeder Willensbestimmung, sie möge so unabhängig scheinen, als sie wolle, immer wenigstens ein kleiner Bruchtheil sinnlicher Antriebe zur Entscheidung mitgewirkt habe, daß aber bei den meisten menschlichen Handlungen fünf Sechstheile, ja neun Zehntheile der bestimmenden Ursachen nicht das klare vernünftige Urtheil, sondern sinnliche Antriebe von zwingender Nothwendigkeit gewesen sind.

Wie sieht es nun mit der vielgerühmten Unabhängigkeit der Willkür von dem Zwange der Naturnothwendigkeit

aus? Fand sich eine einzige freie Handlung, bei welcher die sinnliche Natur gar nicht mitbestimmend eingewirkt hätte, oder waren sie nicht vielmehr alle mehr oder weniger und zwar die meisten sehr überwiegend von der Einwirkung unabänderlicher Naturgewalten abhängig? — Müssen wir es daher nicht für erwiesen ansehen, daß die Willensbestimmungen des Menschen sämmtlich in höherm oder geringerm Grade unter dem empirischen Gesetz der Ursächlichkeit stehen, und daß folglich der Wille nie ganz, sondern immer nur theilweise unabhängig sein kann? — Geht nicht schon daraus hervor, daß die praktische Freiheit nie in einem bedingungslosen Anfangen einer Reihe von Ursächlichkeiten bestehen könne, da überall natürliche und erfahrungsmäßige Erscheinungen als mitbestimmend angesehen werden müssen; und wird man nicht schon durch diese Gewißheit zu der Gegenbehauptung berechtigt, daß die Idee der unbedingten Causalität keineswegs das Wesen des „Freiheitsbegriffs im praktischen Verstande" ausmachen könne, und daß sie daher die Benennung Freiheit, welche einem empirischen Begriff entlehnt sei, füglich nicht tragen dürfe? —

Zu diesen Fragen werden wir schon jetzt hingedrängt, obgleich wir uns sagen müssen, daß, auch wenn man unsere Behauptungen als gegründet anerkennt, unsere Ausführung nur als halber Beweis gelten könne, indem bei aller Naturnothwendigkeit doch stets ein Rest von Willkür oder Wahlfreiheit übrig bleibt, welche anscheinend nicht unter dem Gesetz der Causalität, wie solches für alle erfahrungsmäßigen

Erscheinungen gilt, steht und vielleicht als unabhängige Macht abändernd in den Verlauf der natürlich bewirkten Erscheinungen eingreift.

Es kommt demnach alles darauf an, zu erweisen, daß dieser Rest von Willkür oder dieses unabhängige Wahlvermögen nicht in einer Weise eingreift, daß dadurch in einzelnen Fällen das Naturgesetz der Causalität aufgehoben wird, um einer Ursächlichkeit Platz zu machen, welche ohne von vorhergehenden Ereignissen bestimmt zu werden, eine Reihe von Erscheinungen aus sich selbst anfängt. Kant spricht sich hierüber ganz bestimmt aus. Nach seiner festen Ueberzeugung kann das Naturgesetz der nie abreißenden ursächlichen Verkettung der Erscheinungen durch keinen Act der Freiheit unterbrochen werden. Die Freiheit kann also nicht darin bestehen, daß etwas in der wirklichen Erscheinung durch einen Willensact hervorgebracht würde, was von der ursächlichen Verbindung mit vorangegangenen Erscheinungen ausgenommen wäre, sondern alles, was der Erscheinung angehört, ist ursächlich bedingt durch vorangegangene Erscheinungen. Nun aber sagt er weiter: „Man sieht leicht, daß, wenn alle Causalität in der Sinnenwelt blos Natur wäre, so würde eine jede Begebenheit durch eine andere in der Zeit nach nothwendigen Gesetzen bestimmt sein; und mithin, da die Erscheinungen, sofern sie die Willkür bestimmen, jede Handlung als ihren natürlichen Erfolg nothwendig machen müßten, so würde die Aufhebung der transscendentalen Freiheit zugleich alle praktische Freiheit vertilgen." — Wo bleibt dann aber die

Freiheit, möchte man fragen, wenn beide widersprechende Sätze, welche eben angeführt wurden, in ihrer ganzen Strenge gelten sollen? — Es wird sich also, um diesen Widerspruch zu beseitigen, darum handeln, ob nicht, unbeschadet der menschlichen Freiheit, dennoch „alle Causalität in der Sinnenwelt blos Natur" sein könne? was von Kant verneint wird.

Der menschliche Wille, habe ich gesagt, muß als eine Naturkraft betrachtet werden, welche gleich andern Kräften in der Natur physische Wirkungen hervorbringt. Zum Beweis, daß dies sich wirklich so verhalte, braucht man nur darauf hinzuweisen, daß durch den Willen überall, wo der Mensch in die äußere Erscheinung thätig eingreift, Naturkräfte und deren Wirkungen bewältigt werden müssen, damit der Wille sich Geltung verschaffen könne. Werden aber physische Kräfte irgendwo gehemmt, abgeändert oder ganz unterdrückt, so kann dies nach den Gesetzen der Erfahrung nicht anders geschehen sein als durch das Gegenwirken stärkerer Naturkräfte. Es geht also daraus hervor, daß der Wille in Action stets eine physische Kraft erzeugen müsse, welche stark genug ist, die entgegenstehenden Naturkräfte zu überwinden. Und hieraus schließen wir weiter, daß der Wille, sobald er als sinnlich wahrnehmbare Willensäußerung in die Erscheinung tritt, insoweit er der Erscheinung angehört, und sich durch die äußere Erscheinung als activer Wille zu erkennen gibt, überall selbst als Naturkraft angesehen werden müsse, und fügen hinzu, daß der Wille diese Beschaffenheit nie verlieren könne, gleichviel

ob er von rein sinnlichen Antrieben bestimmt wird, oder vernünftige Zwecke zu seinem Inhalt hat. Steht dies nun fest, daß der Wille überall, wo er in die Erscheinung tritt, als Naturkraft wirken müsse, ganz abgesehen davon, was er für einen Inhalt hat, so stehen auch alle Willensacte unter dem Naturgesetz der ursächlichen Verknüpfung, und es gibt folglich keinen Willensact, der eine Reihe von Erscheinungen anfinge; sondern ein jeder Willensact ist durch Ereignisse des Innenlebens oder der Außenwelt bedingt.

Diese Schlußfolgerung scheint mir unangreifbar zu sein, und enthält mit Ausnahme des Endresultats nichts, was nicht auch von Kant zugestanden wäre. Gleichwol liegt hier der Punkt, aus welchem alle Schwierigkeiten hervorgehen.

Man könnte versucht sein, in diesem Streite ein bloßes Spiel mit Worten zu erblicken, und die Frage: ob der Wille eine Naturkraft sei oder nicht, für unerheblich erklären; allein hiergegen muß eingewendet werden, daß der Wille, wenn er keine Naturkraft ist, auch auf die Natur nicht einwirken kann, und daß es wesentlich darauf ankommt, ihm diese Beschaffenheit zuzusprechen, indem im andern Falle von einer Einwirkung des Willens auf die Ereignisse in der Erscheinungswelt keine Rede sein könnte. Kant stellt der Natur die Freiheit als ein dieselbe bekämpfendes sittliches Vermögen entgegen, als wenn Freiheit und Natur durchaus einander ausschlössen. — Das sittliche Vermögen der Freiheit, welches nur darin besteht, daß der Mensch den Forderungen der Vernunft ausschließlich Gehör gibt und

danach handelt, gehört aber recht eigentlich selbst zur Natur, und ist Natur; denn was in aller Welt sollte uns abhalten, die höchste Anlage, die den Menschen ziert, zu dessen Natur zu rechnen? Wollte man sagen, die Freiheit des Menschen bestehe in der Unabhängigkeit der Willkür von der Natur und deren Einwirkungen auf seinen Organismus, so würde dies der Wahrheit nicht entsprechen; denn es ist bereits nachgewiesen worden, daß kein Willensact ganz von der Einwirkung natürlicher Antriebe unabhängig sein kann — oder wollte man gestützt auf diese Erklärung den sittlichen Proceß für „ein Wirken der Vernunft auf die Natur" ausgeben, wie dies von einigen geschehen ist, so würde man zu einer ganz begriffswidrigen Entgegensetzung von Vernunft und Natur gelangen; denn die Vernunft ist erst die wahre Natur des Menschen, und es gibt keine menschliche Natur, zu welcher nicht die vernünftige Anlage als das vornehmste und wesentlichste Stück gehörte. Freiheit und Natur können daher nirgends Gegensätze sein, und man muß es sich ein für allemal klar zu machen suchen, daß die sogenannten *freien Willensacte* des Menschen als Naturerscheinungen betrachtet, sämmtlich der *Naturnothwendigkeit* unterworfen sind.

Indem ich von sogenannten freien Willensacten rede, welche der Naturnothwendigkeit unterworfen seien, könnte es scheinen, als wollte ich überhaupt leugnen, daß es eine menschliche Freiheit gebe. Dies ist indessen im entferntesten meine Absicht nicht; im Gegentheil, es kann nur mein Bestreben dahin gehen, das Nebeneinanderbestehen von

beiden nachzuweisen und darzuthun, daß eine Handlung zugleich frei und doch unter der Herrschaft einer Naturnothwendigkeit gedacht werden könne, eine Behauptung, welche ohne weitere Erklärung widersinnig zu sein scheint.

Prüfen wir dies genauer, indem wir die eigene Erfahrung zu Rathe ziehen.

Bei einiger Selbstbeobachtung wird jedermann aus Erfahrung wissen, daß unsere Willensthätigkeit oder vielmehr unsere freie Selbstbestimmung nicht in einer freien Wahl zwischen verschiedenen sich darbietenden Möglichkeiten besteht. Starke, ja oft ganz unüberwindlich scheinende Reize und Antriebe, die aus der Sinnenwelt stammen, wirken auf das Bewußtsein des Menschen ein, und würden den Willen unmittelbar zur That fortreißen, wenn nicht eine beurtheilende und oft verurtheilende Stimme in unserm Innern zugleich sich geltend machte, auf welche wir zu hören gezwungen sind, je mehr unsere geistigen Fähigkeiten entwickelt worden sind. Ist nun die Unlust, welche durch die innere tadelnde Stimme hervorgerufen wurde, zum herrschenden Gefühl geworden, welches mächtiger die Seele ergreift als der entgegenstehende Trieb, oder ist das Gefallen, was wir an dem edlern und vollkommenern Handeln, welches uns die Vernunft als das höhere und „sein sollende" vorspiegelt, mächtiger als der natürliche Anreiz; so verliert der letztere seine zwingende Gewalt über den Willen und wird durch den stärkern vernünftigen Antrieb überwunden. — Findet das Gegentheil statt, so tritt der umgekehrte Fall ein. Es kommt

also bei jeder Willensbestimmung auf das Gefühl der Lust oder der Unlust an, welches dabei vorherrscht, oder auf die Werthschätzung, welche dem einen oder dem andern der vorschwebenden Zwecke einen vorzüglichern Werth beilegt. Dieses Gefallen oder Misfallen, dieses Werthschätzen im höhern Sinne, ist aber von dreierlei Bedingungen abhängig: nämlich erstens von der Schärfe der Erkenntniß, zweitens von dem Grade der Läuterung und Feinheit des Gefühls, und drittens von der anerzogenen Fertigkeit und Uebung des Willens, nur dem Impuls der Vernunft zu folgen, und sich von den Sinneneinflüssen nicht gefangen nehmen zu lassen. Alle drei Bedingungen, welche bei jedem einzelnen Vorgange untrennbar verbunden sind und sich im Willensacte zu einer Einheit verbinden, können wir in ihrer Gesammtheit als Charakter bezeichnen.

Wir sagen also: je höher die vernünftige und sittliche Bildung des Menschen in Erkenntniß, Gefühl- und Willenskraft gestiegen ist, je vollkommener im ganzen die Ausbildung seines sittlichen Charakters ist, desto ausschließlicher werden die geistigen Antriebe vorherrschen, je unvollkommener diese hingegen ist, desto unwiderstehlicher werden die sinnlichen Antriebe auf den Entschluß einwirken, niemals aber wird die Selbstentscheidung ganz frei oder ganz unterjocht sein, es wird immer wenigstens ein kleinster Theil des einen dem andern beigemischt sein. Es wird in jedem einzelnen Falle eine wirkliche Wahl der Willensbestimmung vorangehen. Je klarer, von Leidenschaft nicht getrübt, die

verständige Beurtheilung ist, desto entschiedener wird das Zweckentsprechende und Vernünftige gewählt werden, ohne daß dadurch die Ausführung schon gesichert wäre; je reiner ferner das Gefühl von sinnlichen Einflüssen ist, desto kräftiger wird die vernünftige Werthschätzung durch Lust- oder Unlustempfindungen unterstützt werden, und desto sittlicher werden die Zwecke des Handelns sein; je mehr endlich der Wille des als vernünftig und gut Erkannten geübt und die Nerven zu seinem Dienst gestählt worden sind, desto vollkommener wird die That der vom Verstande getroffenen Wahl entsprechen, desto mehr wird die Gewohnheit des vernünftigen und sittlichen Handelns den Willen bestimmen. Man sieht also, daß von der Ausbildung des Charakters die Freiheit der Selbstbestimmung abhängt, indem ohne verständige Einsicht die Wahl eine unsichere, ohne ein veredeltes Gefühl, die Werthschätzung einen falschen Maßstab anlegen, und ohne Festigkeit und Thatkraft der Wille zur Ausführung der vernünftigsten Absichten und Entschlüsse unfähig sein würde — daß aber sämmtliche Seelenvermögen und zwar in harmonischer Durchbildung hier zusammenwirken müssen, damit der Wille mehr und mehr von der Herrschaft sinnlicher Gewalten befreit werde. Es muß übrigens zur vollkommenen Wahrung der menschlichen Freiheit als eines dem Vermögen nach unveräußerlichen Besitzes hinzugefügt werden, daß auch bei der dürftigsten Ausbildung des Charakters in jeder einzelnen Willensbestimmung stets wenigstens ein geringster Grad von Wahlfreiheit enthalten ist, dessen Anwesenheit daran erkannt

wird, daß jede That entweder von dem Gefühl der Selbstzufriedenheit oder der Selbstanklage begleitet ist.

Die Art und Weise, wie die Willensfreiheit sich praktisch bethätigt, konnte hier nur kurz besprochen werden, da wir hier vielmehr die Aufgabe haben, die Vereinbarkeit der Freiheit und der Naturnothwendigkeit nachzuweisen, wozu wir jetzt schreiten wollen.

Es ist wiederholt darauf hingewiesen worden, daß Kant das Gesetz der Causalität für alle Erscheinungen als ein unbedingt geltendes betrachtet, von welchem eine Ausnahme nicht stattfinden könne, auch nicht zu Gunsten der menschlichen Selbstbestimmung. Mit derselben Bestimmtheit jedoch sagt er, wie man sich erinnern wird, von der Freiheit im praktischen Verstande, es müsse in ihr wie in der Idee der Freiheit das Vermögen enthalten sein, eine Reihe der Erscheinungen selbständig anzufangen. — Es liegt darin ein seltsamer Widerspruch, den Kant auch durch alle nachfolgenden Erläuterungen nicht beseitigt hat. Wir, die wir der menschlichen Freiheit dieses Vermögen der unbedingten Ursächlichkeit nicht zuerkennen konnten, müssen die Lösung der Schwierigkeit auf einfachere Weise versuchen. Und zu diesem Versuch gibt uns Kant selbst eine sehr treffende Aeußerung an die Hand, durch welche wir auf den richtigen Weg gewiesen werden. Er sagt nämlich im weitern Verlauf seiner Erklärungen des Problems: Wenn man eine handelnde Person so genau kennen würde, daß jede Regung des Innern für den Beobachter aufgeschlossen daläge, so würde man ganz genau vorherwissen, wie diese Person

in jedem einzelnen Falle handeln werde. Uebertragen wir dieses Vorherwissen auf eine Allwissenheit, wie sie dem höchsten Wesen zugeschrieben wird, und denken wir uns, daß diese Allwissenheit jede Anlage des Menschen bis ins kleinste kennt, und jeden Antrieb, der jetzt und in Zukunft auf ihn einwirken wird, möge dieser ein aus der Sinnenwelt stammender oder ein geistiger sein, nach seiner bewegenden Kraft im voraus gemessen hat, so werden wir nicht zweifeln können, daß eine solche Allwissenheit alle Entschlüsse, die der Mensch irgend fassen mag, mit der größten Gewißheit aus der ihr aufgeschlossenen Kenntniß berechnen kann, noch ehe der Beschließende selbst weiß, wie er sich entscheiden wird. Für eine Allwissenheit also kann die Selbstbestimmung des Menschen weder als freie Wahl verschiedener Möglichkeiten noch als zufällige Selbstentscheidung auftreten; sondern vor ihrem Auge liegt die ganze nothwendige Verkettung der Erscheinungen in ihrem ursächlichen Zusammenhange offen da, mögen es willenlose Naturereignisse oder selbstbewußte Entschlüsse der Menschen sein; denn sie berechnet im voraus auch die freien Willensbestimmungen nach der Stärke der sinnlichen und geistigen Anregungen, welche letztere so gut wie die erstgenannten in die Reihe der natürlichen erfahrungsmäßigen Ereignisse gehören, und ebenso wie jene nothwendige Glieder in der Verkettung der Ursachen und Wirkungen bilden.

Für den Menschen indessen besteht die freie Wahl, in dem Umfange und in den Grenzen, welche seiner Freiheit gesteckt sind, fort, da er nicht allwissend ist und niemals

vorherweiß, welche Bestimmungsgründe am mächtigsten auf seine Willensbestimmung einwirken.

Er muß (da er nicht wissen kann, was eine Allwissenheit weiß, die aus gegebenen Thatsachen mit Sicherheit den Ausgang erkennt) in jedem einzelnen Falle unter verschiedenen Möglichkeiten wählen und seinen Entschluß mit Verantwortlichkeit fassen; und es thut seiner Freiheit in keiner Weise Abbruch, daß eine andere Anschauung als die menschliche, nämlich: die der Allwissenheit, seine freien Handlungen in ihrer nothwendigen Verkettung mit vorhergehenden Ereignissen erkennt, durch welche sie bedingt sind. Was für den Menschen in der That und Wahrheit eine freie, wenigstens eine theilweise freie Handlung ist, muß daher für ein höheres Anschauungsvermögen, welches göttliche Allwissenheit besäße, ein ursächlich bedingtes Naturereigniß sein, wie jede andere Erscheinung, welche wir sinnlich wahrnehmen. Es besteht zwischen beiden nur der Unterschied, daß wir bei den übrigen Naturerscheinungen einen beträchtlichen Theil der verursachenden Bedingungen erkennen, während sie bei den freien Willensbestimmungen für uns zum größten Theil verborgen sind, sowie sie für denjenigen, der selbst einen Entschluß fassen soll, bevor er ihn wirklich gefaßt hat, gänzlich dunkel bleiben. Wenn aber ein und dasselbe Ereigniß, vom menschlichen Standpunkt betrachtet, in Wahrheit als freie That angesehen werden muß, während dasselbe einer Anschauung, welche mit Allwissenheit begabt wäre, nur als causal bedingtes Naturereigniß gelten könnte, so

würde nachgewiesen sein, daß Freiheit und Naturnothwendigkeit nebeneinander bestehen können, und daß dasselbe Ereigniß den Charakter der Freiheit und der Naturnothwendigkeit an sich trage, je nachdem es von einer beschränktern oder vollkommenern Anschauung aufgefaßt wird. —

Hiermit wäre nun erreicht, was ich mir in Bezug auf die Begriffsbestimmung der Freiheit zu erreichen als Aufgabe gestellt hatte. Es ist dargethan worden, daß Freiheit nicht der Naturnothwendigkeit entgegengesetzt sei, sondern neben derselben bestehe; und daß folglich die Idee der unbedingten Causalität nicht in der Freiheit im praktischen Verstande enthalten sein könne. Und es bestätigt dieses Ergebniß die oben aufgestellte Behauptung, daß man nicht füglich den Ausdruck Freiheit auf die transscendentale Idee der unbedingten Causalität übertragen dürfe, damit nicht Begriffsverwirrung und Unklarheit daraus entstehe. — Die hauptsächlichsten Gründe, welche zur Unterstützung dieser Behauptung entwickelt wurden, bestehen, wenn wir sie hier zur leichtern Uebersicht kurz wiederholen wollen, wesentlich in folgenden drei Punkten:

Erstlich wurde hervorgehoben, daß, wenn von dem Anfang aller Dinge und der die Erscheinungswelt fort und fort hervorbringenden obersten Causalität, welche nur Gott sein könne, geredet werde, die Begriffe Freiheit und Nothwendigkeit keine Anwendung erfahren könnten, weil derjenige, der die Gesetze gibt, welche eine Naturnothwendigkeit begründen, nicht zugleich von diesen Gesetzen unab-

hängig sein kann, sonst wären es keine Gesetze; folglich könnte es keine nothwendige Abfolge von causalen Bedingungen geben, und ebenso wenig könnte Gott von dem Zwange dieser Gesetze frei sein.

Zweitens bewiesen wir (zwar anfangs ungenügend, aber unsere Beweisführung wurde durch die ganze nachfolgende Ausführung genügend vervollständigt), daß ein Begriff, der durch Anwendung von Kategorien auf ein gegebenes Mannichfaltiges der Erscheinung entstanden sei, nicht verwechselt werden dürfe mit einer transscendentalen Idee, zu deren Erklärung Kant selbst die Kategorien für vollkommen unzureichend hält.

Endlich drittens wurde es einleuchtend, daß in der Freiheit des Menschen nicht das Vermögen liegen könne, eine Reihe der Erscheinungen selbständig anzufangen, indem wir anerkennen mußten, daß die Handlungen vernünftiger Wesen ebensowol wie die übrigen Naturereignisse, unbeschadet der Freiheit des Willens, unter dem Naturgesetz der Causalität stehen müssen. Es wird nämlich die freie Selbstbestimmung des Menschen dadurch gewahrt, daß man sein „Nichtwissen von diesem causalen Zusammenhange" hervorhebt, wodurch seine Wahl und sein Entschluß unabhängig bleiben, während seine Willensbestimmung und seine That als Naturereigniß betrachtet, der ursächlichen Verkettung unweigerlich anheimfallen. Die Vorstellung von einer allwissenden Erkenntniß des Zusammenhangs, welche nicht die des menschlichen Erkenntnißvermögens sein kann, mußte zu Hülfe genommen werden, um den

doppelten Standpunkt anschaulich zu machen, von welchem der eine die That des Vernunftwesens als Naturerscheinung, der andere dieselbe That als Ergebniß der freien Selbstbestimmung betrachtete. Das unbehinderte Nebeneinanderbestehen beider wurde schließlich anerkannt und damit der dritte Beweisgrund geschlossen.

Alle drei Gründe zusammengenommen lassen es unzweifelhaft erscheinen, daß es gar keine Idee der Freiheit geben könne, wenigstens nicht im kosmologischen Sinne, wie Kant sie begriffen haben will; sondern daß die Idee der unbedingten Causalität, welche als Vernunftidee ihre volle Geltung hat, mit dem Begriff der Freiheit nichts gemein habe, und daß hinwiederum in dem Begriff der Freiheit dieses selbständige, von dem Gesetz der Naturnothwendigkeit unabhängige Verursachen wirklicher Erscheinungen nicht enthalten sein könne.

Hiermit wäre die erste Hälfte der Aufgabe als erledigt zu betrachten, und es wird nun die Frage sein, wie Kant den Widerspruch aufzulösen gedenkt, welcher in dem Problem der Freiheit liegt, und wie wir vermöge des einmal angenommenen Standpunktes uns zu dieser Auflösung zu stellen und welche Consequenzen wir daraus zu ziehen haben.

Man wird sich erinnern, daß bei dem „dritten Widerstreit der transscendentalen Ideen" zuerst behauptet wurde: „Die Causalität nach Gesetzen der Natur sei nicht die einzige, es sei noch eine Causalität durch Freiheit anzunehmen nothwendig" — dann aber wurde der Satz entgegengestellt:

„Es gebe keine Freiheit, sondern alles geschehe lediglich nach Gesetzen der Natur." — Beide Sätze wurden durch dialektische Beweise gestützt, und während bei den frühern beiden Streitfragen beide sich bekämpfenden Behauptungen für unstichhaltig erklärt worden waren, sollten nunmehr in dem dritten Falle beide Sätze wahr sein, und Kant bemüht sich, durch einen großen Aufwand von künstlichen Erklärungen die Widersprüche auszusöhnen. Es braucht nicht erst wiederholt zu werden, daß das Widersprechende in beiden Sätzen für uns nur dadurch beseitigt werden kann, daß wir den Begriff der Freiheit anders fassen, und jene Idee davon gänzlich ausscheiden, welche Kant für das Wesen der Freiheit erklärt. — Hören wir indessen, wie er das Widerspruchsvolle und Entgegengesetzte zu vereinigen bemüht ist.

Er geht von dem Satze aus, daß alle sinnliche Wahrnehmung und die darauf gegründete Erfahrung nur den trügerischen Schein der Dinge aufzufassen im Stande ist; daß wir also von den Dingen der Welt nichts als die Erscheinung kennen. Wollten wir annehmen, „diese unvollkommene Erkenntniß sei schon genügend, um die ganze Verkettung von Ursachen und Wirkungen in der wirklichen Welt zu durchschauen, so würden wir sehr falsch urtheilen. Es muß vielmehr als möglich gedacht werden, daß diese Erscheinungen, welche für uns nichts als Vorstellungen sind, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, noch andere Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Denn, sagt er, ist Natur (wie wir sie anschauen und erkennen)

die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit, und die Bedingung derselben ist jederzeit nur in der Reihe der Erscheinungen enthalten, die sammt ihrer Wirkung unter dem Naturgesetz nothwendig sind; dann ist Freiheit nicht zu retten. Es muß also noch andere Ursachen geben, welche in Ansehung ihrer Causalität nicht durch Erscheinungen bestimmt sind, obzwar ihre Wirkungen erscheinen. Und hiernach betrachtet er nun eine jede Wirkung als abhängig von zwiefachen Ursachen, nämlich in Bezug auf die eine (die intelligible Ursache) als frei, und doch zugleich in Bezug auf die andere, nämlich die äußere Erscheinung, dem Gesetz der Naturnothwendigkeit unterworfen, d. h. er nimmt freie Ursachen an, welche außer der Reihe der Erscheinungen anzutreffen sein würden, deren Wirkungen dagegen innerhalb der Reihe der empirischen Bedingungen in die Erscheinung treten. Diese Unterscheidung nennt er selbst, wenn sie so ganz abstract vorgetragen wird, äußerst subtil und dunkel.

Der Weg, welchen Kant wählt, um das Problem zu lösen, ist in diesen kurzen Worten zwar nur erst dunkel bezeichnet und wird im weitern Verlauf klarer hervortreten; allein es wird schon jetzt am Ort sein, einige Bemerkungen zu machen, welche zum bessern Verständniß beitragen werden: — Es ist nicht zu verkennen, daß die vorhergegangenen Begriffsbestimmungen, welche von uns bekämpft worden sind, dahin drängten, den einzigen Ausweg zu wählen, der noch offen stand, wenn Kant nicht die Möglichkeit der Freiheitsidee aufgeben wollte. Er betritt diesen Weg in

dem Bewußtsein, daß es dem gewöhnlichen Denken schwer werden wird, ihm auf demselben zu folgen. Seine Erläuterungen sind auch nicht so klar, wie man sie sonst von ihm gewohnt ist, und enthalten Lücken, die er durch ein stillschweigendes Darüberhinschlüpfen nicht ganz verstecken kann.

Zuerst fällt es auf, daß er Natur und Freiheit, als zwei Begriffe, die sich gegenseitig ausschließen sollen, einander gegenüberstellt. Wir können aus Gründen, welche im Vorhergehenden entwickelt wurden, diese Entgegensetzung nicht billigen, und halten es nicht für gerechtfertigt, Natur nur als Totalität der Erscheinungen zu fassen, die eigentlich den Erscheinungen zu Grunde liegenden Ursachen aber von ihr auszuschließen. Wir müssen vielmehr die Behauptung hier entgegenstellen, daß das Reich der Natur alles Gewordene umfaßt, also auch den Menschen und seine sämmtlichen Anlagen und Fähigkeiten; sollten diese in die Erscheinung tretenden Vermögen des Menschen auch ihrem tiefsten Grunde nach auf ein Gebiet hinüberweisen, welches nichts mit der Erscheinung zu thun hat.

Ferner darf nicht zugegeben werden, daß die Erscheinungen zweierlei verschiedenartige Ursachen haben sollen, deren jede in ihrer besondern Wirkungssphäre als ausreichende Ursache der Erscheinung in der Sinnenwelt anzusehen wäre. Kant sagt nämlich, die Erscheinungen seien, von dem Standpunkte des erfahrungsmäßigen Wissens betrachtet, durchaus dem Gesetz der Naturnothwendigkeit unterworfen, die Erfahrungserkenntniß wisse von keinen

andern Ursachen. Daneben aber hält er es für möglich und erhebt diese Möglichkeit ohne Bedenken zur Gewißheit, daß die Erscheinungen noch andere durch sinnliche Wahrnehmung nicht erkennbare Ursachen haben sollen, welche unabhängig von den erstgenannten Ursachen, und zwar als „intelligible Ursachen" wirken sollen. Daß der menschliche Verstand nicht im Stande ist, den ganzen Zusammenhang der ursächlichen Verkettung und insbesondere die den erkennbaren Ursachen zu Grunde liegenden geistigen Hebel aus den Erscheinungen zu erkennen, ist leicht zuzugeben. Allein wenn zweierlei Ursachen angenommen werden, so können nicht beide zugleich die ganze wahrnehmbare Erscheinung in unmittelbarer Weise verursacht haben, sondern jede derselben hat alsdann theilweise mitgewirkt und die Erscheinung mitverursacht, oder eine derselben hat sie ganz verursacht, die andere gar nicht. Ein Drittes kann es nicht geben; denn es handelt sich um die Ursachen einer wirklichen sinnlich wahrgenommenen Erscheinung, welche also, um ein Ereigniß in der Natur zu verursachen, Wirkungen haben müssen, welche der Erscheinung angehören.

Es geht hieraus hervor, daß die Annahme solcher nicht der Erscheinungswelt angehörender Ursachen, welche gleichwol von einem andern Standpunkt der Erkenntniß betrachtet, den Erscheinungen zu Grunde liegen sollen, während schon die sämmtlichen Erscheinungen den ausreichenden Grund ihres Vorhandenseins in bekannten Ursachen gefunden haben, an unüberwindlichen Schwierigkeiten leidet.

Um indessen diesem „subtilen und dunkeln“ Gedanken Kant's näher auf die Spur zu kommen, wird es nöthig sein, auf eine fundamentale Lehre der Kant'schen Philosophie zurückzugehen, welche hier zu Grunde liegt und ohne deren Kenntniß die ganze folgende Ausführung unverständlich bleibt.

Wie bereits erwähnt wurde, ist die Unvollkommenheit unserer sinnlichen Anschauung und Erfahrung für Kant die Veranlassung geworden, etwas über diese hinaus Liegendes zu suchen, was schlechthin objective Realität haben müsse. Alles sinnlich Wahrgenommene ist nur Erscheinung, nur Vorstellung; es muß aber hinter dieser Erscheinung etwas liegen, das erscheint. Wir kennen nur die Erscheinung eines Dinges, was aber dahinter verborgen ist, wissen wir nicht. Auch können wir weder durch sinnliche Anschauung noch durch unsern Verstand erkennen, wie die Dinge an sich selbst beschaffen sind. Denn der Verstand denkt nur vermittelst der Kategorien, d. h. er bringt durch Hinzutritt der Denk- und Anschauungsformen in den mannichfaltigen Sinneneindrücken die Einheit des Gedankens hervor. Mit den Kategorien allein läßt sich nichts denken, es muß zu der reinen Form der Verstandesbegriffe ein Inhalt aus der sinnlichen Anschauung hinzukommen, damit ein Gedanke entstehe. Nichtsdestoweniger deuten diese der Sinnlichkeit nicht entlehnten Denkformen auf die Möglichkeit hin, daß irgendwie ein Denken mit solchen reinen Verstandesbegriffen stattfinden könne. Dieses Denken oder Anschauen ohne Hinzunahme der Sinne kann aber nicht das menschliche

sein, sondern es kann dies nur bei Wesen höherer Gattung als möglich gedacht werden, deren Verstand klarer und deren Anschauung eine unmittelbare geistige sein müßte. Menschen können daher auf keine Weise eine Kenntniß von den Dingen haben, wie sie an sich sind, sie wissen nur, daß, abgesehen von der Erscheinung, es eine Beschaffenheit der Dinge an sich geben müsse, welche für eine rein geistige oder göttliche Anschauung erkennbar, für uns aber gänzlich unbekannt bleiben muß. Da aber reine Begriffe, wie die Kategorien, sich in unserm Verstande vorfinden, und zwar abgesehen von der Erfahrung, so schließt Kant daraus, daß diese höhere Erkenntniß der Dinge unter der Form des reinen Denkens stattfinden müsse. Er nennt deshalb diese uns unzugänglichen Verstandeswesen Noumena im Gegensatz gegen die Erscheinungen (die Phänomena). Alle Dinge an sich betrachtet, können daher als Verstandeswesen oder intelligible Dinge (Noumena) angesehen werden, während sie der menschliche Verstand und die menschliche Anschauung nur als Erscheinungen (Phänomena) kennt; und es ist, wie Kant ausdrücklich hinzufügt, diese rein intellectuelle Anschauung der Dinge problematischer Natur, nur eine denkbare Möglichkeit und für unsere Erkenntniß gar nicht vorhanden.

Von jeher hat die Philosophie die Sinnenwelt von einer blos „intelligibeln Welt" unterschieden und man hat oft genug den Versuch gemacht, letztere, die Gedankenwelt, als die eigentliche Wahrheit der Erscheinungen zu begreifen, während man die Sinnendinge als bloßen Schein und als

vollkommen nichtig und unwirklich darzustellen suchte. Diese Bedeutung hat aber die Lehre Kant's von dem „Ding an sich", welches er als Gedankending der Erscheinung gegenüberstellt, entschieden nicht. Kant bekämpft den Idealismus Berkeley's, der in der Erscheinung nichts als wesenlosen Schein erblickt. Er verurtheilt ebenso den Versuch, den Leibniz durch die Monadenlehre machte, in den Erscheinungen Dinge an sich finden zu wollen, indem Leibniz die körperlichen Erscheinungen als verworrene Vorstellungen betrachtet, welche durch einen klaren Verstand in ihrer wahren Wesenheit, d. h. als Gedankendinge erkannt werden könnten. Indem aber Kant gegen den Idealismus kämpft, führt er durch die Lehre von dem „Ding an sich" einen andern, wenn auch feinern Idealismus ein, der in der Folge nicht wenig Verwirrung angerichtet hat. Man muß sich daher nothwendig Rechenschaft geben, ob man den in dieser Lehre ausgesprochenen Grundgedanken sich aneignen könne, oder ob man etwa bei kritischer Prüfung seiner Schlußfolgerungen gegründete Einwendungen gegen dieselbe erheben könne.

Der Begriff eines „Dinges an sich" ergibt sich nach Kant auf nothwendige Weise durch die Betrachtung, daß alle unsere Kenntniß von äußern Dingen durch Vermittelung der äußern Sinnesorgane gewonnen worden ist und daß wir folglich nicht die Dinge selbst anschauen, sondern nur Erscheinungen und Vorstellungen, deren wahre Ursachen wir nicht kennen. Alles, was uns als Vorstellung oder als Gedanke vor das Bewußtsein tritt, ist Erscheinung.

Die Gedanken sind Erscheinungen des innern Sinns, die Vorstellungen von einer Körperwelt dagegen Erscheinungen des äußern Sinns. Die erstern können nur unter der Anschauungsform der Zeit gedacht werden, die letztern (die Körpervorstellungen) unter der Anschauungsform des Raumes. Beide aber, die blos innerlichen Gedanken sowol als die äußern Raumvorstellungen, sind Erscheinungen, von denen wir nicht wissen können, wie die Ursachen beschaffen sind, welche sie hervorgerufen haben. Da wir indessen, behauptet Kant weiter, die Erscheinungen nur durch Vermittelung des innern und äußern Sinns erkennen, so könnte nur dadurch, daß diese subjectiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung hinweggedacht würden, die richtige Erkenntniß von dem sich ergeben, was die „Dinge an sich" sind. Und hiermit stellt er also den Satz auf, man müsse überall die Erscheinung von dem „Ding an sich" unterscheiden, um zu einem richtigen Denken zu gelangen.

Vergegenwärtigen wir uns, was Kant uns hier zumuthet, so erscheint es uns, als seien wir außer Stande, diese Unterscheidung zu machen, wenigstens dürfte es schwer werden diesen Unterschied denkend zu erfassen. Wir können wol die Vermuthung gelten lassen, es möge außer uns höher begabte Wesen geben, welche nicht an diese sinnliche Anschauung gebunden sind, sondern eine andere Anschauung besitzen als die unserige; wir können es ferner dahingestellt sein lassen, ob auch für sie die Anschauungsformen von Raum und Zeit gültig sind oder nicht, da wir doch einmal hierüber nicht das Mindeste wissen können.

Mit dieser Vermuthung hört aber auch schon unser Denken auf, und wir befinden uns auf einem uns unzugänglichen Gebiete. Wir können mit unserm Verstande nur unter der Zeit und Raumform irgendetwas über Erscheinungen aus der Sinnenwelt denken, wie dies Kant zugibt, und wollen wir über diese Schranke hinausgehen, so denken wir gar nichts mehr. Unter dem „Ding an sich" versteht aber Kant die abgesehen von der sinnlichen Anschauung und den Bedingungen des Raumes und der Zeit vorhandene Ursache der Erscheinungen. Wir können folglich den Gedanken von einem Dinge an sich gar nicht denken, welchen uns Kant zumuthet, wenigstens als Schranke unserer Erkenntniß zu begreifen. Wir sind gänzlich außer Stande, die Wirklichkeit von etwas außer dem Raume und der Zeit durch Verstandesthätigkeit zu erfassen, selbst wenn dieses Etwas als ein Begriff gelten soll, dessen Inhalt uns völlig unbekannt ist; denn nur unter der raumzeitlichen Bedingung haben wir überhaupt Verstandesbegriffe. Indem uns also Kant zumuthet, den Begriff des „Dinges an sich" zu fassen, und wäre es auch nur in negativer Bedeutung als eines unbekannten Etwas, welches von allen Bedingungen befreit sein soll, welchen die Erscheinungswelt unterworfen ist, — verlangt er von uns, daß wir aufhören Menschen zu sein, und nimmt an, wir seien mit göttlicher Anschauungsweise ausgerüstet.

Das Ding an sich ist ein unmöglicher Gedanke, sofern Denken die Thätigkeit des Verstandes bedeutet, in den Inhalt unserer Vorstellungen Ordnung und Beziehung zu

bringen, indem sich die Verstandesthätigkeit nur auf Erscheinungen und Erfahrungen des innern und äußern Sinnes erstreckt, das Ding an sich im Gegensatz zur Erscheinung aber nicht in unserer Erfahrung liegen kann, und auch nicht als Abstraction den Vorstellungen entnommen werden kann, sondern sich als Gedanke ankündigt, der über unsere Verstandesthätigkeit hinausliegt.

Man könnte nun etwa versucht sein, das „Ding an sich" als reine Vernunfterkenntniß auszugeben, für welche das begriffliche Denken des Verstandes nicht ausreicht. Allein man darf nicht vergessen, was Kant selbst mit unübertrefflicher Klarheit in Bezug auf den Gebrauch der Vernunftideen als Gesetz und Richtschnur aufstellt. Die Vernunft, sagt er, ist nur von regulativem Gebrauch, d. h. sie gibt die Ideen und die allgemeinen Principien, welche jedem wissenschaftlichen Streben, also jeder Thätigkeit des denkenden Verstandes als Ziel und Leuchte vorschweben sollen, ohne daß wir je hoffen dürfen, durch denkende Erforschung der Erscheinungswelt auch nur annähernd das Ziel zu erreichen. Nun fordert aber die Lehre von dem „Ding an sich", man solle durch die klare Erkenntniß, daß die Annahme einer körperlichen Außenwelt nichts als Erscheinung und Vorstellung unserer Sinne sei, denkend zu dem Schluß gelangen, daß hinter dieser Erscheinung ein unbekanntes Ding verborgen sei, und daß wir aus der Kenntniß der Erscheinungen schon hinlänglich berechtigt seien, den Begriff von dem Dinge an sich, im Gegensatz gegen die unwahre und nichtige

Vorstellung von den Dingen, zu fassen. Das heißt also: sie fordert, daß wir durch eine Thätigkeit des denkenden Verstandes, durch regelmäßige Schlußfolgerung die Erkenntniß von der Nothwendigkeit eines solchen Begriffes gewinnen sollen, der von uns alsdann als unentbehrliches Glied des Gegensatzes gegen das Ding der Erscheinung oder der bloßen Vorstellung anerkannt werden müsse. Es ist mithin nicht eine Vernunfterkenntniß, welche hier angestrebt wird, sondern ein in nothwendiger Schlußfolge verlaufender Denkproceß; denn wäre das Gesuchte eine Vernunfterkenntniß, so würde es sich darum handeln, einer schon vor und abgesehen von aller Verstandesthätigkeit in uns vorhandenen Vernunftidee sich denkend und von der Erscheinungswelt anhebend anzunähern, was nicht der Fall ist.

Hiermit ist für uns die Möglichkeit nicht mehr vorhanden, uns der Lehre von dem Ding an sich anzuschließen und diesen Begriff als einen berechtigten anzuerkennen. Es ergibt sich aber auch zu gleicher Zeit aus dieser Erörterung, daß Kant sich mit Aufstellung dieses Begriffes dem Idealismus zuwendet, und zwar, wie er selbst ihn bezeichnet, dem transscendentalen Idealismus, welcher sich von den übrigen so betitelten Lehrweisen unterscheidet. Dadurch nämlich, daß die Wahrnehmung der körperlichen Außenwelt seiner Ansicht nach nichts ist, als Erscheinung und Vorstellung, verliert die Annahme einer objectiven unsern Vorstellungen entsprechenden Außenwelt jede Begründung, und Kant würde folgerecht nicht mehr von äußern Gegenständen sinnlicher Wahrnehmung reden können; sondern

nur von äußern und innern Erscheinungen, denen streng genommen nichts außer uns Befindliches zu entsprechen braucht, weil sie nur subjective Vorstellungen sind, und also vielleicht auch nur täuschende Empfindungen, welche durch etwas Aeußerliches auf unsere Sinne Wirkendes angeregt sein mögen. Kant hat allerdings hierdurch den Vortheil, die Gedankenwelt und die sinnliche Außenwelt als nahe verwandte Dinge zu betrachten, welche nur als Erscheinungen des innern Sinnes und als Erscheinungen des äußern Sinnes zu unterscheiden sind, insgesammt aber doch für weiter nichts, als Erscheinungen oder Vorstellungen von uns unbekannten Dingen gelten dürfen. Diese Betrachtungsweise gewährt ihm den Vortheil, daß die Einwirkung der Körperwelt auf die geistige Welt, und umgekehrt, nicht mehr ganz so unerklärlich erscheint, da beide Erscheinungen meiner Sinne sind, freilich immer noch hinreichend unterschieden als geistige Erscheinungen und Erscheinungen, die mir eine körperliche Außenwelt vorspiegeln. Wenn ich nun auch bereitwillig anerkennen muß, daß Kant vollkommen berechtigt ist, das Ungenügende unserer Erkenntniß hervorzuheben, und derselben mit Sicherheit nur den Werth und die Bedeutung von Erscheinungen des innern sowol als des äußern Sinnes beizulegen; so kann ich doch nicht so weit gehen, die Dinge der Außen- und Innenwelt für Nichts als Vorstellungen zu halten, denen kein wirklicher Gegenstand zu entsprechen braucht; denn alsdann hätte die Erforschung dieser blos vorgestellten Dinge durch den denkenden Verstand gar nicht mehr die

Bedeutung einer wissenschaftlichen Erkenntniß, sondern es wäre unser ganzes Wissen nur ein subjectiver Schein. Man wird daher, um diesem idealistischen Abgrund zu entrinnen, durchaus genöthigt sein, von unsern Vorstellungen vorauszusetzen, daß sie wenigstens einen Theil der Wahrheit widerspiegeln, da ohnehin niemand beweisen kann, daß unsere Erkenntniß, nachdem man jede sinnliche Vermittelung hinweggedacht hat, aller Richtigkeit und objectiven Bedeutung entbehren würde. Vielmehr ist es immer als möglich anzunehmen, daß durch unsere Verstandeserkenntniß ein kleiner Anfang eines Wissens von den Gegenständen gemacht werden könne, welche auf unsere Sinne einwirken und dadurch Vorstellungen in uns erzeugen, wenn auch diese Vorstellungen an den Mängeln unserer sinnlich vermittelten Anschauung leiden. Wir können uns mithin auch nicht für berechtigt halten, diese sinnlichen Erscheinungen und Vorstellungen geradezu für nichtig und unwahr zu erklären, und mit einem gewaltigen Sprung über die gewöhnliche Verstandeserkenntniß hinaus, ins ideale Reich des „Dinges an sich" hinwegzusetzen; welches für unser Denken, wie gesagt, gar nicht existirt. Sondern wir müssen sagen, daß es uns nicht gelungen ist, einzusehen, wie Kant zugleich die Lehre von einem Dinge an sich aufstellen, und auch die gewöhnliche Verstandeserkenntniß als werthvoll für wissenschaftliche Forschung ansehen könne, da eins das andere ausschließt.

Ritter*) verwirft die Lehre von dem Ding an sich ganz und gar. K. Fischer**) sagt mit Recht, „diese Lehre sei vielfach misverstanden worden; denn diejenigen, welche die Erscheinung für etwas hielten, was außer unserer Vorstellung in Wirklichkeit bestehe, seien der Meinung gewesen, daß dasjenige, was nach Abzug der Vorstellung übrig bleibe, das Ding an sich sei". Nach dieser Meinung wäre also unter dem „Ding an sich" mit andern Worten die wirkliche reale Wesenheit der Dinge zu verstehen, welche wir allerdings durch die sinnliche Wahrnehmung theils gar nicht, theils nur ihrer Erscheinung nach kennen. Und diese Meinung ist, wie auch Fischer zugibt, durch Kant's eigene Aussagen gerechtfertigt; denn es scheint oft, als meine er unter dem Dinge an sich den realen Grund der Erscheinungen, wenn er z. B. sagt, wir kennten wol die Erscheinung, wüßten aber nicht, wie das Ding an sich beschaffen sei.

Dies ist aber, wie gesagt, nicht die Meinung Kant's, sondern das „Ding an sich" soll unabhängig von Raum und Zeit als bloßes Gedankending (Noumenon) bestehen, und ist als solches von der Erscheinung durchaus verschieden. Es gehört nicht der realen Welt an, ist für unsern Verstand durchaus nicht erkennbar, allein die reinen Verstandesbegriffe deuten darauf hin, daß es für eine höhere Verstandeseinsicht als die unserige solche Gedankendinge geben müsse.

---

*) Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie, Bd. 2.

**) Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, Bd. 3.

Was ist nun aber die eigentliche Bedeutung dieses räthselhaften Dinges an sich, welches Kant in auffallender Weise bald so, bald anders bestimmt? — Offenbar scheint Kant damit andeuten zu wollen, daß in dem menschlichen Denk- und Vorstellungsvermögen ein höheres allgemein gültiges geistiges Etwas enthalten sei, welches nicht an die Anschauungsformen von Raum und Zeit gebunden sei, sondern als zeitlos, und deshalb als ewig betrachtet werden müsse. Dieses geistige Etwas sei aber nicht blos in dem menschlichen Denkvermögen enthalten, sondern in der ganzen Welt, und zwar auf eine uns unerkennbare Weise als eine geistige Welt für sich zu betrachten, von deren Vorhandensein wir durch unsere Verstandesbegriffe zwar keine Kenntniß, aber doch eine leise Ahnung haben können.

Von dieser intelligiblen oder Gedankenwelt sagt nun Kant, sie müsse als neben und außer der Erscheinungswelt stehend betrachtet werden, jedoch so, daß sie ohne den Bedingungen der natürlichen Welt unterworfen zu sein, in diese überall einwirke, und eigentlich der tiefste Grund und die wahre Ursächlichkeit von jener sei. Daher denn auch die unbedingte Causalität als Weltidee in dieser Welt der (Geistdinge) Noumena ihren Sitz haben müsse, weil sie in der Abfolge der Naturereignisse nicht angetroffen werde.

Und hiermit wären wir wieder zu der Kantischen Lösung des Problems der Freiheit zurückgekehrt, zu deren Ver-

ständniß die Lehre von dem „Ding an sich" nicht zu entbehren war.

„Unter den Ursachen in der Erscheinung", sagt Kant, „kann sicherlich nichts sein, welches eine Reihe schlechthin und von selbst anfangen könnte. Jede Handlung als Erscheinung, sofern sie eine Begebenheit hervorbringt, ist selbst Begebenheit oder Ereigniß, welche einen andern Zustand voraussetzt, darin die Ursache angetroffen werde; und so ist alles, was geschieht, nur eine Fortsetzung der Reihe, und kein Anfang, der sich von selbst zutrüge, in derselben möglich. Eine ursprüngliche Handlung, wodurch etwas geschieht, was vorher nicht war, ist von der Causalverknüpfung der Erscheinungen nicht zu erwarten."

„Ist es denn aber auch nothwendig", fragt er weiter, „daß, wenn die Wirkungen Erscheinungen sind, die Causalität ihrer Ursache, die selbst auch Erscheinung ist, lediglich empirisch sein müsse? Und ist es nicht vielmehr möglich, daß obgleich zu jeder Wirkung in der Erscheinung eine Verknüpfung mit ihrer Ursache nach Gesetzen der empirischen Causalität allerdings erfordert wird, dennoch diese empirische Causalität selbst, ohne ihren Zusammenhang mit den Naturursachen im mindesten zu unterbrechen, doch eine Wirkung einer nicht empirischen, sondern intelligiblen Causalität sein könne? d. i. einer in Ansehung der Erscheinungen ursprünglichen Handlung einer Ursache, die also insofern nicht Erscheinung, sondern diesem Vermögen nach intelligibel ist, ob sie gleich übrigens gänz-

lich, als ein Glied der Naturkette, mit zu der Sinnenwelt gezählt werden muß." —

Auf diese Weise würde, nach seiner Vorstellung, das handelnde Subject (als causa phaenomenon) in unzertrennter Abhängigkeit von der Verkettung der natürlichen Ursachen stehen, das Noumenon hingegen, d. h. das reine Vernunftwesen im Gegensatz gegen das Sinnenwesen, würde dieselbe Handlung ebenfalls verursachen, jedoch in anderm Sinne. Das erstere ist also als die empirische Ursache, das letztere als der transscendentale Grund ein und derselben Erscheinung zu betrachten.

Abgesehen davon, daß eine Erscheinung, wie ich früher auszuführen suchte, nicht durch zwei verschiedene Ursachen bedingt sein kann, wenn nicht jede derselben als mitverursachend gedacht werden soll, wodurch das Gesetz der Naturnothwendigkeit aufgehoben werden würde; — muß es befremden, daß Kant die Freiheit dadurch zu retten sucht, daß er ihren Sitz in einem Gebiete aufsucht, von welchem er ausdrücklich behauptet, nichts zu wissen. Was das „Ding an sich" sei, kann kein menschlicher Verstand ergründen, dennoch soll, weil in der Sinnenwelt die Freiheit nicht anzutreffen ist, das „Ding an sich" oder was hier dasselbe bedeutet, das Noumenon, das Subject der Freiheit sein.

Er behauptet also nachweisen zu können, daß in diesem Noumenon, von dem wir durchaus nichts wissen können, die Idee der Freiheit oder der unbedingten Causalität ihren Sitz habe, und schließt dies, wie es scheint,

nur daraus, daß diese Freiheit, weil sie in der Natur nicht anzutreffen ist, und doch als Vernunftidee irgendwie ihre Berechtigung haben müsse, in dem Gedankending zu finden sein müsse.

Indem nun Kant auch in der Freiheit des Willens dieses Princip der unbedingten Causalität verwirklicht sieht, und sich sogar ohne diese derselben zu Grunde liegende Idee gar keine Freiheit denken kann; ist er genöthigt, die Freiheit da zu leugnen, wo sie nach unserer Ueberzeugung thatsächlich sich vorfindet, nämlich in den in die Erscheinung tretenden freien Willensacten des Menschen, um sie ausschließlich auf ein Gedankending zu übertragen, welches seiner Begriffsbestimmung zufolge problematisch ist. Der Mensch als Ding an sich, oder als Noumenon gedacht, ist ihm das Subject der Freiheit, während er als Phänomenon unter dem Naturgesetz steht.

Um seine Erklärung an einem Beispiele deutlich zu machen, führt er den Menschen an, wie er in der Erfahrung sich darstellt. „Der Mensch“, sagt er, „ist eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt, und insofern auch eine der Natururſachen, deren Causalität unter empirischen Gesetzen stehen muß. Als eine solche muß er demnach auch einen empirischen Charakter haben, sowie alle andern Naturdinge. Wir bemerken denselben (Charakter) durch Kräfte und Vermögen, die er in seinen Wirkungen äußert ... Der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperception, und zwar in Handlungen und innern Bestimmun-

gen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst einestheils Phänomen; anderntheils aber in Ansehung gewisser Vermögen, ein blos intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft; vornehmlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicherweise von allen empirisch bedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände blos nach Ideen erwägt, und den Verstand danach bestimmt . . . Daß die Vernunft nun Causalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den Imperativen (dem Sollen) klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt." —

Es ist hieraus klar, was Kant sich unter diesem intelligiblen Charakter im Gegensatz gegen den empirischen vorstellt, und was der Mensch als intelligibler Gegenstand, oder als homo noumenon denn eigentlich bedeutet. Verstand, soweit es sich um reine Begriffe handelt, dann vorzüglich Vernunft, als das Vermögen der Principien und Ideen und endlich das Sollen, welches gewissermaßen eine moralische Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen ausdrückt, die in der ganzen Natur nicht vorkommt — dies sind die Elemente, die sich uns an dem Menschen als Vernunft- und Ver-

standeswesen zu erkennen geben, und wodurch die überaus wichtige Unterscheidung von Noumenon und Phänomenon ihre praktische Bedeutung erhalten soll. Daß die Vernunft Causalität in Bezug auf die wirklichen Dinge habe, soll an den Imperativen klar werden, also an dem Sollen, welches eine Art von causaler Einwirkung auf unsere moralische Selbstbestimmung übe, wenn auch diese causale Verknüpfung mit Gründen eine ganz andere sein muß, als sie in der ganzen übrigen Natur vorkommt.

Ich glaube indessen nachgewiesen zu haben, daß eine solche Einwirkung intelligibler Ursachen, da sie im Bereich der Erscheinung erfolgen muß, entweder die Erscheinung mit verursachen, oder der Erscheinung gegenüber ganz unkräftig bleiben müßte; welches letztere denn auch von Kant in gewisser Weise eingeräumt wird. Denn er sagt selbst: „Es sei unmöglich, daß etwas in der Natur anders sein *solle*, als es in der That gewesen ist und gegenwärtig noch ist; ja das *Sollen*, wenn man blos den Lauf der Natur vor Augen habe, habe *ganz und gar keine Bedeutung*.“

Um jedoch diesen causalen Zusammenhang des Sollens mit den Ereignissen der Natur als möglich und wirklich zu erweisen, sagt er weiter: „Das Sollen drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anderes als ein bloßer Begriff ist; da hingegen von einer bloßen Naturhandlung der Grund jederzeit eine Erscheinung sein muß. Nun muß die Handlung allerdings unter Naturbedingungen möglich sein, wenn sie auf das Sollen gerichtet

ist; aber diese Naturbedingungen betreffen nicht die Bestimmung der Willkür selbst, sondern nur die Wirkung und den Erfolg derselben in der Erscheinung. Es mögen noch soviel Naturgründe sein, die mich zum Wollen antreiben, noch soviel sinnliche Anreize, so können sie nicht das Sollen hervorbringen, sondern nur ein noch lange nicht nothwendiges, sondern jederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausspricht, Maß und Ziel, ja Verbot und Ansehen entgegensetzt."

Was sollen wir hierzu sagen? Die Thatsache, welche hier geschildert ist, soll nicht bestritten werden, allein es muß eingewendet werden, daß dasjenige, was Kant damit beweisen will, nicht daraus hervorgeht. Das Sollen, welches die Vernunft ausspricht, setzt nur dann unserm Wollen Maß und Ziel und Verbot entgegen, wenn die natürlichen Bedingungen, die sich in unserm eigenen Innern vorfinden, der Art sind, daß dieses Sollen der stärkere Antrieb, die sinnlichen Reize dagegen die schwächern Antriebe sind. Das Sollen bewirkt also nicht, daß unsere Handlung eine bestimmte Richtung annimmt, sondern die natürlichen Bedingungen, unter denen dieses Sollen zum stärkern Antrieb wird, müssen durch irgendeinen von diesem Sollen unabhängigen Vorgang in unserm Innern erst hergestellt sein, wenn unsere Handlung diesem „Sollen" entsprechen soll. In Bezug auf die causalen Bedingungen ist daher diese Handlung, wie ich dies früher bei Entwickelung des Begriffs

der Willensfreiheit nachzuweisen suchte, nichts weiter als ein Naturereigniß, und das Sollen ist, wie Kant dies selber sagt, „für den Lauf der Natur von ganz und gar keiner Bedeutung". Der Beweis, daß das Sollen eine Art von causaler Nothwendigkeit für die menschlichen Handlungen darstellt, ist daher von Kant nicht geführt worden. Daß er aber diesem Sollen, welches nur in dem menschlichen Seelenleben Bedeutung hat, für die behauptete unbedingte Causalität, die im freien Willen enthalten sein soll, Beweiskraft beizulegen bemüht ist, weist, wie ich schon früher andeutete, darauf hin, daß bei jeder freien Handlung geheime geistige Mächte im Menschen wirksam sein müssen, die nicht der Erscheinungswelt angehören.

Wollte man daher aus dem Umstande, daß Kant nicht vermocht hat, für seine Behauptung den Beweis beizubringen, den Schluß ziehen, daß die Eintheilung des Menschen in ein Gedankenwesen (Noumenon) und ein Erscheinungswesen (Phänomenon) überhaupt zu verwerfen sei, und daß insbesondere von der Vorstellung eines homo noumenon bei der Begriffsbestimmung der menschlichen Freiheit kein Gebrauch gemacht werden dürfe; — so würde man sich ganz sicher einer großen Uebereilung schuldig machen. Wie sollte es dem klaren Geiste Kant's einfallen, eine gänzlich aus der Luft gegriffene Unterscheidung mit so großer Sorgfalt zu rechtfertigen und sich derselben als eines Fundamentalsatzes der Vernunftkritik zu bedienen, um seine Freiheitstheorie darauf zu gründen? — Ich glaube nicht

zu irren, wenn ich behaupte, daß in dieser Idee eine tiefe Wahrheit liegt, welche allerdings in der Gestalt, in der sie von Kant vorgetragen wird, nur undeutlich hervortritt, daß aber diese Unterscheidungslehre einer weitern Entwickelung fähig ist.

Wir haben bemerkt, daß nach Kant die reinen Verstandesbegriffe, obgleich sie nur im empirischen Gebrauche ihre Bedeutung haben, doch auf einen blos intelligiblen Gegenstand, d. h. auf ein Noumenon hinweisen. Daß ferner die Vernunftprincipien und Ideen als aus derselben Quelle her-fließend betrachtet werden. Und daß auch das Sollen, d. h. die innere Stimme, welche fordert, daß die freie Selbstbestimmung nur das Vernunftgemäße und moralisch Gute zu ihrem Inhalt erheben dürfe, von daher abgeleitet wird. Daß also hiermit zwar nicht der Inhalt des an sich unerkennbaren Noumenon gegeben ist, aber doch eine Andeutung der Wirkungen, die von ihm ausgehen und sich in der Erscheinungswelt zu erkennen geben. — In Bezug hierauf sagt nun Kant: „Die Vernunft ist also die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint. Jede derselben ist im empirischen Charakter des Menschen vorher bestimmt, ehe noch als sie geschieht.

„In Ansehung des intelligiblen Charakters, wovon jener nur das sinnliche Schema ist, gilt kein Vorher oder Nachher, und jede Handlung unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit andern Erscheinungen steht, ist die unmittelbare Wirkung des intelligiblen Charakters der

reinen Vernunft, welche mithin frei handelt, ohne in der Kette der Natururſachen durch äußere oder innere, aber der Zeit nach vorhergehende Gründe dynamiſch beſtimmt zu ſein; und dieſe ihre Freiheit kann man nicht allein negativ als Unabhängigkeit von empiriſchen Bedingungen anſehen (denn dadurch würde das Vernunftvermögen aufhören, eine Urſache der Erſcheinungen zu ſein), ſondern auch poſitiv durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von ſelbſt anzufangen ...."

Wenn die reine Vernunft unabhängig von jeder Zeitbeſtimmung irgendeine Erſcheinung unmittelbar bewirkt und mithin frei handelt, wie er ſagt, ſo ſind wir genöthigt, bei jeder menſchlichen Handlung das eigentliche Subject derſelben in einem dunkeln Hintergrunde zu ſuchen, der dem Bewußtſein entrückt iſt. Wenn ferner das „Sollen" bei einer Willensbeſtimmung, wo es ſich um eine moraliſche Entſchließung handelt, den Ausſchlag gibt, ſo wird auch hier hinter dieſem „Sollen" ein Subject zu vermuthen ſein, welches nicht der Menſch ſelbſt ſein kann; denn was ich als „Sollen" empfinde, iſt eine fremde Nöthigung, die von außen in mich hereintritt. In beiden Fällen gibt ſich in unſerm Bewußtſein ein der Zeit nicht unterworfenes Subject von Wirkungen kund, welches nicht das Subject unſerer empiriſchen Willensbeſtimmung ſein kann, ſondern nur mittelbar durch das letztere auf unſere Handlungen einwirkt. Wir müſſen alſo den Kant'ſchen Satz anders auffaſſen und weiter zu entwickeln ſuchen, indem wir ſagen, daß die Vernunfteinwirkungen, welche er dem homo nou-

menon zuschreibt, wirklich stattfinden, und zwar einem Subject (ich sage nicht einer Persönlichkeit) zugeschrieben werden müssen, welches nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar auf die wirkliche Erscheinung einwirkt; und daß diese Einwirkung, wie bei dem sittlichen „Sollen“ nur in der Anregung zu einer selbständigen Willensbestimmung bestehen kann, daß aber der Entschluß und die Handlung selbst nicht diesem Subject (nämlich dem Noumenon) beigemessen werden dürfen. Das wirkliche Subject der Handlung muß stets der ganze Mensch im empirischen Sinne sein, nicht die dabei wirksamen Vernunftideen, nicht die innere Stimme des „Sollens“, nicht der Mensch als Noumenon oder Gedankenwesen betrachtet. Allein es muß auch zugestanden werden, daß sich bei allen zurechnungsfähigen Handlungen eine Einwirkung dieses andern Subjects kund gibt, welches wir als eine zeitlose, der Welt des Gedankens entstammende Macht kennen gelernt haben, nur nicht eine solche, welche die Handlung direct hervorbrächte. Diese unergründliche, der Erscheinung nicht angehörende, ewige Gewalt, welche von uns als das Subject aller idealen, vernünftigen und moralisch veredelnden Einwirkungen bezeichnet wurde; — wie sollte sie wol genannt werden? —

Um sich über dieses begrifflich unerfaßliche Etwas, dessen Wirkungen soeben angedeutet wurden, Klarheit zu verschaffen, wird man sich fragen müssen, was sich wol nach unserer Kenntniß des menschlichen Wesens dieser Unterscheidung in ein Noumenon und ein Phänomenon

Entsprechendes in demselben vorfinde; denn will man einmal an dem untheilbaren Ganzen, welches uns in der Anschauung eines menschlichen Wesens entgegentritt, Unterscheidungen machen, so muß man sich auch nicht scheuen, von seinen Theilen, oder wenigstens von den verschiedenen Seiten zu reden, welche an ihm hervortreten und welche für unser Denken als verschieden geartete Bestandtheile erscheinen. Als Erscheinung aufgefaßt, ist der Mensch nicht blos ein lebendiger Organismus, sondern wir wissen, daß dieser Stoffkörper beseelt ist, d. h. daß seine Lebensäußerungen, soweit sie dem Bewußtsein angehören, auf eine selbständige, centralisirte, lebendige Einheit schließen lassen, von welcher diese bewußten Wirkungen ausgehen müssen. Wird nun dieses einheitliche bewußte Leben als Seele, oder auch, wenn diese Aeußerungen Vernunft verrathen, als Geist bezeichnet, so ist damit noch gar nicht gesagt, daß es der menschlichen Kenntniß verstattet sei, mit dem Namen Geist oder Seele etwas Wesenhaftes zu bezeichnen, es heißt nur so viel, daß der Verstand von einer gewissen Totalität von Erscheinungen auf deren Ursache zurückschließend, diese vermuthete selbständige Ursache „Seele" benannt hat, und dazu in dem Selbstbewußtsein eine mehr als problematische Berechtigung gefunden hat.

Fragt man nun weiter, was sich von diesem Erscheinungsmenschen (Phänomenon) als ein bloßes Noumenon ausscheiden lasse, so wird man auch hier die Antwort erhalten, daß man hierüber ganz und gar nichts wissen könne. Es seien nur in dem Seelenleben Wirkungen er-

kennbar, die nicht aus der Erfahrung von sinnlich erkennbaren Dingen abgeleitet werden könnten, und die somit eine Andeutung enthielten, daß mit der Kenntniß der ganzen Erscheinung des Menschen dessen Wesenheit noch nicht erschöpft sei. Es müsse vielmehr außer der Erscheinung ein Etwas geben, welches solche Wirkungen hervorbringt. Wenn nun unter diesen Wirkungen z. B. die Gewissensstimme oder das Auftauchen reiner Vernunftideen aufgeführt wurden, so sind wir berechtigt, diese Wirkungen als geistige zu bezeichnen, im Gegensatz gegen alle diejenigen, die erfahrungsmäßig aus der Sinnenwelt stammen; denn wird einmal dem Erscheinungswesen ein Gedankenwesen gegenübergestellt, so müssen alle Wirkungen des letztern von einem Subject ausgehen, welches von uns nur aus dem Vorhandensein solcher Gedanken geschlossen wird, die nicht der Sinnenwelt entlehnt sind. Zur Bezeichnung eines solchen Subjects gibt es kein anderes Wort als „Geist“; denn Verstand und Vernunft bezeichnen wol menschliche Vermögen, in deren Gebrauch Geistiges mit verwebt ist, allein beides sind intellectuelle Fähigkeiten, die ohne eine Beziehung auf sinnliche Gegenstände der Anschauung nicht ausgeübt werden können. Der Geist aber ist etwas, das selbst unerkennbar hinter beiden steht, und ist sowie seine Wirkungen unabhängig von der Sinnenwelt.

Fragt man hingegen nach dem Subject derjenigen selbstthätigen Lebensäußerungen, welche ausschließlich dem Menschen als Phänomenon oder als Erscheinungswesen zugeschrieben werden müssen, so wird man vorerst von

der Gesammtheit der bewußten und unbewußten Vorgänge, welche in deutlicher Weise als eigene Thätigkeit des Menschen in die Erscheinung treten, alles dasjenige aussondern müssen, was wir soeben als Geisteswirkungen bezeichneten, wiewol auch diese mit zur Erscheinung gehören. Sie müssen aber deshalb ausgesondert werden, weil sie Wirkungen einer unbekannten Ursache sind und ein Subject voraussetzen, welches von der individuellen Subjectivität des gesammten Erscheinungsmenschen verschieden ist. Indem wir uns also auf die Seite des solchergestalt von der Totalität der menschlichen Erscheinung ausgeschiedenen Geistwesens zu stellen suchen, tritt uns in dem Rest der phänomenalen Lebensäußerungen eine Gesammtheit von Erscheinungen gegenüber, welche theils als Wirkungen allgemeiner Naturkräfte, theils als selbständige Thätigkeiten eines sich selbst bestimmenden Wesens auftreten. Das organisch belebte Stoffgebilde, welches als eine Gesammtheit von Erscheinungen diesem selbstbestimmenden Einfluß nur zum Theil unterworfen ist, nennen wir den menschlichen Körper und unterscheiden es von allen übrigen nicht körperlichen Bethätigungen des menschlichen Daseins. Selbstthätigkeiten und Zuständlichkeiten hingegen, welche theils bewußte, theils unbewußte sind, und zwar immer der Vermittelung der Sinne und des Organismus bedürfen, um in die Erscheinung zu treten, ohne jedoch zu den vorhergenannten bloßen Naturvorgängen im Körper zu gehören; — bilden also nach Aussonderung der rein geistigen und rein körperlichen Bestandtheile, — den Theil oder die

Seite des Menschen als Erscheinungswesen, für welche das Subject noch nicht gefunden war. Es kann indessen dieses Subject, da es weder Geist noch Körper ist und ebensowol geistiger als sinnlich körperlicher Beihülfe bedarf, um irgendeine Wirkung hervorzubringen, nichts anderes als die Seele sein, d. h. wir nennen das uns völlig unbekannte Subject der bezeichneten Gruppe von Erscheinungen mit dem Gesammtnamen „Seele", welcher nichts anderes bedeutet, als daß alle die dahin gehörenden Lebensäußerungen, weil sie augenfällig von einer centralisirten Lebenseinheit auszugehen scheinen, eine gemeinsame Ursache haben müssen, welche in Bezug auf diesen Inbegriff von Entäußerungen als selbständiges Wesen betrachtet werden muß. Zu der Annahme eines eigenen Seelenwesens kommt nun noch die ganz unabweisbare Nöthigung hinzu, welche in dem Selbstgefühl der lebendigen Einheit und in dem individuellen Selbstbewußtsein begründet ist. Keine Seele im Menschen anzunehmen, ist so widersinnig, daß ein Mensch von gesunden Sinnen sich nie zu dieser Selbsterniedrigung herbeilassen wird, auch wenn ihm eine ganze physiologische Facultät bewiese, daß außer einer Reihe organischer Lebenserscheinungen für unsere wissenschaftliche Erkenntniß nichts weiter vorhanden sei, was auf das Dasein eines centralen Seelenwesens schließen lasse; denn das Gefühl von der Unzerstörbarkeit dieses eigenen Selbst, dieser lebendigen Einheit ist so mächtig, daß es sogar die nothwendige Bewußtseinsform ist, ohne welche wir gar nichts denken können, ohne welche also auch die wissen-

schaftliche Erkenntniß über die Seele nichts aussagen kann. Das Vorhandensein eines verborgenen unerkennbaren und zwar selbständigen Subjects der hier in Rede stehenden Erscheinungen ist folglich ebenso wenig in Zweifel zu ziehen, als wir unsere eigene Existenz bezweifeln können. Wenn daher Kant eine Anzahl von Wirkungen aussondert, die von dem homo noumenon ausgehen sollen und die von uns dem Geiste zugeschrieben werden, so muß es uns freistehen, die übrig bleibenden selbstthätigen Lebensäußerungen eines homo phaenomenon einem unbekannten Subject beizumessen, welches wir „Seele“ nennen, und dieses Seelenwesen dem Geistwesen als ebenso wesentlichen Bestandtheil des ganzen Menschen gegenüberzustellen.

Es könnte indessen von anderer Seite behauptet werden: das, was von mir als „Seele“ bezeichnet worden sei, könne nicht den ganzen Inbegriff der selbstbewußten Thätigkeiten umfassen. Seele sei nur das, was der Mensch mit den Thieren gemein habe; das Subject dieser Vermögen sei der Geist. Der Geist müsse als das alleinige Subject auch für diejenigen Erscheinungen gelten, welche dem Menschen als Phänomenon angerechnet worden sind. Ein solcher Einwurf könnte nicht allein gemacht werden, sondern es ist die ganz allgemeine hergebrachte Meinung, welche sich der hier aufgestellten Unterscheidungslehre von Geist und Seele mit aller Entschiedenheit widersetzt. Allein wenn in der Kant'schen Gegenüberstellung des Noumenon gegen ein Phänomenon ein Funke von Wahrheit liegt, so können die Wirkungen, die er dem erstern zuschreibt, auf keine

Weise zugleich von dem letztern ausgehen, also auch nicht der Geist Subject derjenigen Thätigkeiten sein, welche unserer Behauptung zufolge der Seele angehören müssen. Erinnern wir uns, daß bei allen Acten der Selbstbestimmung ein „Sollen" in unserm Bewußtsein auftritt, welches uns nöthigt, ja befiehlt, gegen unsere entschiedenste Neigung zu handeln, und welches auch nicht aufhört, diesen Befehl in unserm Innern forttönen zu lassen, nachdem wir bereits gegen diesen Befehl gehandelt haben. Dieses Sollen, sagt Kant mit der Gewißheit einer ernsten Ueberzeugung, kann nicht in dem phänomenalen Menschen seine Causalität haben, wir müssen durchaus in dem Noumenon den Entstehungsgrund suchen; denn das Sollen geht zwar von einer Ursache aus, welche auf die Erscheinung einwirkt, die Kette der Ursachen und Wirkungen in der Erscheinungswelt wird aber durch dieses „Sollen" auf keine Weise unterbrochen. Es ist dies eine Causalität anderer Gattung, als die Verknüpfung der Erscheinungen. — Denkt man sich nun, daß dieses „Sollen" aus unserm Geiste käme und als dessen Wirken zu betrachten sei; unser Geist aber sei zugleich das Subject unsers Zuwiderhandelns gegen dasselbe, so wäre der Geist zugleich der befehlende und auch derjenige, der nicht gehorche, weil er ganz andern mächtigern Einflüssen unterworfen sei, was unmöglich ist.

Vergegenwärtigen wir uns ferner, daß die reinen Verstandesbegriffe und die Vernunftideen, abgesehen von ihrer Anwendung auf irgendeine Sinnesanschauung, nach Kant

auf ein Noumenon zurückweisen; daß aber dieses Noumenon im Menschen, oder der Geist, wie wir den Unbekannten nannten, indem er Wirkungen in die Erscheinung treten läßt, nicht an die Form der Zeit gebunden ist, sondern zeitlos und ewig als unabänderlich wirkende Causalität erscheint; — daß hingegen das Subject der empirischen Selbstbestimmung nur in der Zeit etwas denken und thun kann, während abgesehen von den Anschauungsformen des Raumes und der Zeit, sein Dasein selbst aufhören würde, für dasselbe wahrnehmbar zu sein — so werden wir nicht zweifelhaft sein, daß der Geist, als Quelle ahnungsvoller und ewiger Vernunftideen, nicht zugleich das Subject des Bewußtseins im Menschen sein könne, weil er sonst einmal als das Allgemeine, ewig Unveränderliche in seinen Wirkungen der Zeit nicht Unterworfene auftreten würde, das andere mal als das ohne die Form der Zeit nicht Existirende anzusehen wäre, was unmöglich ist. Als Subject des Bewußtseins sowie des ganzen phänomenalen Daseins des Menschen muß daher die Seele betrachtet werden, wenn auch Wirkungen mit in die Erscheinung treten, welche der Seele nicht als ein von ihr selbst erworbenes Eigenthum zuerkannt werden dürfen, sondern von höherer Abstammung sein müssen.

Schon aus den beiden eben angeführten Gründen ist man berechtigt, die hier aufgestellte Unterscheidung zwischen Geist und Seele zu machen, und spräche auch weiter nichts dafür, in der Sphäre des Noumenon ein unbekanntes Geistwesen als Ursächlichkeit anzunehmen, in dem Menschen

aber als Phänomenon die Seele als das handelnde Subject sich vorzustellen, so würden diese beiden Gründe schon hinreichen, den Gegnern dieser Eintheilung einen schweren Stand zu bereiten.

Es ist noch kürzlich von J. H. Fichte*) hervorgehoben worden, daß in der Kantischen Lehre von dem Noumenon eine Unterscheidung angedeutet sei, durch welche ein in der Tiefe wirkendes Geistiges, dem bewußten Seelenwesen nicht unmittelbar Zugehöriges von diesem letztern unterschieden werde. Man darf indessen nicht bei dieser bloßen Andeutung stehen bleiben; denn wenn überhaupt die Möglichkeit der Willensfreiheit aufrecht erhalten werden soll, so kann dies nur dann geschehen, wenn man die Eintheilung des menschlichen Wesens in Geist, Seele und Körper festhält und also die Dreitheilung in drei deutlich unterschiedene, sich gegenseitig bedingende und ergänzende Bestandtheile oder Seiten, nach denen man das Gesammtwesen betrachten kann, wirklich vollzieht und die Seele als denjenigen Theil betrachtet, in welchem alle Vermögen, sobald sie zur Ausübung gelangen, ihren Sitz und Mittelpunkt haben. Nur unter dieser Voraussetzung ist es möglich, die freie Selbstbestimmung als menschliche Fähigkeit zu behaupten; während alle diejenigen, welche den Geist als Subject des Willens sich vorzustellen gewohnt sind, an dem Naturgesetz der ursächlichen Verkettung der Ereignisse einem nicht zu bewältigenden Hinderniß für die Verwirklichung der mensch-

*) J. H. Fichte, Anthropologie.

lichen Freiheit begegnen. Freie Selbstbestimmung ist nämlich, wie ich zu zeigen mich bestrebte, nicht anders denkbar, als wenn man sich das handelnde Subject (also im Menschen, wie wir ihn aus Erfahrung kennen, die Seele) in einer geistig-körperlichen Mittelstellung denkt, in welcher sie von zwei Seiten, sowol von sinnlichen Anreizen als von geistigen Einwirkungen erregt wird und sich für das eine oder das andere entscheiden muß. Wäre der Geist das Subject der Willensbestimmung, so würde die Möglichkeit der Wahl zwischen geistigen und sinnlichen Antrieben wegfallen; denn der Geist würde entweder stark genug sein, um sich gegen die Gewalt sinnlicher Anreize zu behaupten, oder er würde ihnen einfach den Platz räumen. In beiden Fällen fände keine Wahl oder freie Entscheidung statt, sondern die Behauptung des stärkern Triebes, sei es des sinnlichen oder des geistigen, wäre ein bloßes Naturereigniß, für dessen Eintreten oder Nichteintreten der Mensch in keiner Weise verantwortlich sein würde. Es wäre ein Kampf der geistigen Naturmacht mit den sinnlichen Naturkräften, bei welchem der Mensch die Rolle eines Zuschauers zu spielen hätte. Es wäre dies aber auch, was hier das Entscheidende ist, eine bloße Abfolge von Naturereignissen in ursächlicher Verkettung, bei welcher die freie Wahl und Selbstbestimmung gänzlich ausfiele, wo also auch von keiner Freiheit im praktischen Sinne die Rede sein könnte.

Schelling*) ist allerdings auch der entschiedenen An-

---

*) A. a. O.

sicht, daß die freie Willensbestimmung nicht als ein Kampf des Geistes gegen die Natur betrachtet werden könne, indem alsdann ein bloßes Naturereigniß an die Stelle der Freiheit treten würde und von Zurechnung keine Rede sein könnte. Allein trotzdem will er als unzweifelhafte Thatsache anerkannt wissen, daß nur der Geist im Menschen Subject der Freiheit sein könne. Er sucht dies in der Abhandlung über die menschliche Freiheit nachzuweisen und stützt sich dabei zunächst auf einige Fundamentalsätze seines Systems.

„Wäre uns Gott", sagt Schelling, „ein blos logisches Abstractum, so müßte dann auch alles aus Ihm mit logischer Nothwendigkeit folgen; er selbst wäre gleichsam nur das höchste Gesetz, von dem alles ausfließt, aber ohne Personalität und Bewußtsein davon. Allein wir haben Gott erklärt als lebendige Einheit von Kräften; und wenn Persönlichkeit nach unserer frühern Erklärung auf der Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis beruht, so nämlich, daß diese beiden sich ganz durchdringen und nur ein Wesen sind, so ist Gott durch die Verbindung des idealen Princips in ihm mit dem (relativ auf dieses) unabhängigen Grunde, da Basis und Existirendes in ihm sich nothwendig zu einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit; der auch, wenn die lebendige Einheit beider Geist ist, so ist Gott, als das absolute Band derselben, Geist im eminenten und absoluten Verstande. So

gewiß ist es, daß nur durch das Band Gottes mit der Natur die Personalität in ihm begründet ist, da im Gegentheil der Gott des reinen Idealismus, so gut wie der des reinen Realismus, nothwendig ein unpersönliches Wesen ist, wovon der Fichte'sche und der Spinoza'sche Begriff die klarsten Beweise sind."

Schelling sucht also von dem Menschen, als dem höchsten uns bekannten Geistwesen, auf das Wesen Gottes zu schließen. Er meint, was im Menschen der Anlage nach auf unzureichende Weise enthalten sei, müsse in Gott als absolute Vollkommenheit sich wiederfinden, und nachdem er nun den Begriff des höchsten Wesens erklärt und mit etwas phantastischen Ausschmückungen, welche man wol als modernen Gnosticismus bezeichnen könnte, umkleidet hat, geht er wieder zum Menschen über und sucht in diesem dieselbe Selbstentwickelung des Geistes und der Persönlichkeit, jedoch innerhalb der endlichen Schranken nachzubilden.

Diesen ganzen Entwickelungsproceß können wir hier nicht weiter ausführen. Für uns ist nur das von Wichtigkeit, daß er, wie in Gott, auch im Menschen zwei Seiten, den dunkeln Grund und das ideale Princip unterscheidet. Erstern als das Physische, mehr Unbewußte, in der Materie Wurzelnde und deshalb Dunkele, das zweite, das Ideale, als das Licht, welches der Finsterniß entgegengesetzt ist; beide aber als Anlagen, die im Keim schon vorhanden sind und die, je mehr sie sich allmählich zur Einheit durchdringen, Geist geworden sind. Geist sind beide in ihrer Vereinigung und Durchdringung;

da aber diese Einheit keine absolute ist, so bestehen auch beide von einer andern Seite betrachtet nebeneinander fort, stellen aber dasselbe Geistwesen nach verschiedenen Seiten dar. Und da die Form, unter welcher sich der Geist ursprünglich offenbart, der Wille ist, so unterscheidet Schelling einen Willen des Grundes und einen dem Idealen, Göttlichen zugewendeten Willen. Der Wille des Grundes in seinem dunkeln halbbewußten Streben sich selbst geltend zu machen, ist der Eigenwille, und dieser Eigenwille kommt im Menschen zuerst zur Entwickelung und kommt als selbstsüchtiger Wille erst dadurch zum Bewußtsein, daß er sich dem Willen des Lichts, der auch der Wille des Guten genannt wird, entgegensetzt und sich so von ihm unterscheidet. Erst durch diese Entgegensetzung und Scheidung des anfangs bewußtlos vereinigten, welche durch den Willen des Grundes oder den Eigenwillen zum Bewußtsein gebracht wird, tritt im Geiste des Menschen die Unterscheidung als Wille des Bösen und als Wille des Guten hervor, welche beide als entgegengesetzte Seiten des einen untrennbaren Geistwesens betrachtet werden. Tritt der Wille des Grundes stärker hervor, so hat sich der Geist zum Bösen bestimmt *), herrscht aber der Wille

*) Daß der Geist sich nie zum Bösen, d. h. zur Verkehrtheit des Eigenwillens bestimmt, geht schon daraus hervor, daß eine wirklich geistige Erziehung und sittliche Charakterbildung jedesmal die Nichtigkeit eines selbstischen oder dünkelhaften Eigenwillens zur Erkenntniß bringt und somit beweist, daß dieser fehlerhafte Eigenwille nicht geistigen Ursprungs sein könne.

des Lichts, so hat er das Gute gewählt. Subject des Willens, also auch der Wahl, welche mit Zurechnung getroffen wird, ist in jedem Falle der Geist. Allein diese geistige That ist keineswegs zu verwechseln mit der bewußten Handlung des Menschen, welche letztere als Erscheinung unter dem unabänderlichen Gesetz der Causalität steht; die geistige Entscheidung erfolgt vielmehr ohne Bewußtsein und selbst außer der Zeit. Sie ist eine That des Geistes, welche selbst außer der Zeit, die in die Erscheinung tretenden Handlungen des Menschen unabänderlich bedingt; und letztere, nämlich die bewußten Handlungen, müssen sonach von Schelling als unfrei betrachtet werden, was denn auch wirklich der Fall ist; denn um ein bekanntes Beispiel zu erwähnen, fügt er hinzu: „Daß Judas ein Verräther Christi wurde, konnte weder er selbst, noch eine Creatur ändern, und dennoch verrieth er Christum nicht gezwungen, sondern willig und mit völliger Freiheit.“

Die bewußten Handlungen des Menschen sind also nach Schelling unfrei und stehen als Ereignisse der Erscheinungswelt unter dem Gesetz der Causalität.

Die freie That dagegen ereignet sich nicht in der Zeit, sie besteht in einer freien geistigen Selbstbestimmung des Menschen als individuellen Geistwesens, abgesehen von der Zeit und allem zeitlichen Bewußtsein. Kein Mensch vermöchte durch eigene Willenskraft an dieser unabänderlichen Selbstbestimmung des verborgenen intelligiblen Geistwesens das Geringste zu ändern, nur Gott allein soll mit seiner

Gnade diesem fehlerhaften Willen aufhelfen können und zu Zeiten dem reinen Geiste gegen die verdunkelte Geistigkeit des eigensüchtigen Grundwillens die Oberhand verschaffen. So gewiß es ist, daß etwas Wahres in dieser Darstellung liegt, so ist doch ganz sicher nicht die volle Wahrheit darin enthalten, sonst wären die Menschen Automaten, welche durch eine unbekannte, dem Bewußtsein nicht angehörende Gewalt geleitet würden und dennoch für jede ihrer bewußten Handlungen die volle Verantwortlichkeit zu tragen hätten, als wären dieselben aus eigenem freiem Entschluß hervorgegangen.

Daß Schelling, indem er sich hier der Kantischen Lehre von der Freiheit des Noumenon oder des intelligiblen Wesens anschließt, zu einem sich selbst widersprechenden ungeheuerlichen Ergebniß gelangt, gesteht er sich selbst zwar nicht ein; denn er kann von der Ueberzeugung nicht lassen, daß der Geist als das Subject der Freiheit angesehen werden müsse. Er verwickelt sich lieber in die handgreiflichsten Widersprüche, als daß er einen Irrthum in seinen Voraussetzungen vermuthen sollte. Allein demohngeachtet muß er wol gefühlt haben, daß die Versetzung der Freiheitsthat in ein Gebiet außerhalb der Zeit die praktische Freiheit nicht retten kann; er sagt nämlich S. 407: „Die eigentliche menschliche Freiheit besteht nun darauf, daß der Geist einerseits der Seele unterworfen ist, andererseits über dem Gemüth steht. Je nachdem der Geist, d. h. der Wille (denn der Wille ist im Geiste wieder der Geist) den Eingebungen von oben, d. h. den Ein-

gebungen der Seele, oder den Eingebungen von unten, d. h. den Eingebungen des Eigenwillens folgt, je nachdem er entweder das Niedere oder das Höhere zu seinem Princip macht, je nachdem handelt er auch gut oder böse."

Schelling stellt also hier den Menschengeist in die Mitte zwischen die Eingebungen von oben und die Eingebungen von unten, nennt aber in höchst willkürlicher ungerechtfertigter Weise die göttlichen Eingebungen, die von oben kommen, Eingebungen der Seele. Würde er nach gemeinem Sprachgebrauch und nach dem Vorgange so mancher großer Philosophen die Seele als das Princip der Individualität und den Geist als das Höhere, Göttliche setzen, so würde er nahezu dasselbe ausgesprochen haben, was wir mit der Dreitheilung in Geist, Seele und Körper erreicht zu haben glauben.

Es wird hieraus, wie ich denke, deutlich geworden sein, was unter der Behauptung zu verstehen war, daß ohne eine Dreitheilung in Geist, Seele und Körper, bei welcher die Seele in ihrer Mittelstellung als Subject der Willensbestimmung gedacht wurde, die menschliche Freiheit, wie wir sie an dem Menschen als Erscheinungswesen kennen, nicht möglich sei.

Zu diesem Ergebniß wurden wir hingeführt, indem wir von der Unterscheidung der Dinge in ein Noumenon und ein Phänomenon ausgingen. Wir mußten anerkennen, daß in der Kantischen Vorstellung von einem Noumenon eine Wahrheit liege, welche für die richtige Darstellung

der menschlichen Freiheit von großer Bedeutung sei. Es wurde deshalb versucht, diese Lehre in etwas verändertem Sinne zu deuten und daraus die vorstehend entwickelten Folgerungen zu ziehen. Kant kommt durch seine Annahme zu Ergebnissen, wie wir sie ähnlich jedoch in reicherer Entwickelung bei Schelling antrafen. Nach seiner Darstellung ist im Menschen als Erscheinungswesen keine Spur von Freiheit und er ist zu dieser Behauptung berechtigt, weil er in aller Freiheit die Idee der bedingungslosen Causalität oder des Vermögens, unabhängig von sinnlichen Dingen eine Reihe der Erscheinungen aus sich selbst anzufangen, wiederfindet und als nothwendig voraussetzt. Er denkt dagegen die Möglichkeit, daß die Freiheit, da sie doch irgendwo sein müsse, dem gänzlich unbekannten Noumenon als Subject der freien Wirkungen zuerkannt werden könne. Auch hierin können wir ihm nicht unrecht geben; denn wenn es sich um die Idee des tiefsten Urgrundes aller Ereignisse in der Erscheinungswelt handelt, welche außer der Zeit als das ewig Verursachende, jedoch selbst nicht der Erscheinung Angehörige gedacht werden muß, so kann diese alles hervorbringende Causalität wol nur einem Noumenon, d. h. einem G e i s t w e s e n zugeschrieben werden. Und es muß anerkannt werden, daß ein ewiges Verursachen aus sich selbst heraus, ein Insdaseinrufen einer ganzen Abfolge von Erscheinungen, welches in der Erfahrung nirgends angetroffen wird, nur vom Geiste ausgehen könne, weshalb es auch nicht als Ver-

standeserkenntniß, sondern nur ahnungsvoll als Vernunftidee in unserm Bewußtsein auftritt.

Allein wenn es von Kant versucht wird, den Begriff der Freiheit in die Zahl der reinen Vernunftideen einzuführen, kann dies nur die Folge haben, den Menschen aller Freiheit verlustig zu erklären; denn wenn sie, wie Kant behauptet, in der Erscheinungswelt nicht existirt, so kann sie auch nicht in dem Menschen als Geistwesen (noumenon) angetroffen werden. Dies ist durch das Vorhergehende genugsam erwiesen. Auch gibt uns Kant selbst durch die von ihm angeführten Beispiele die Mittel zu seiner Widerlegung an die Hand. „Man nehme", sagt er, „eine willkürliche Handlung, z. B. eine boshafte Lüge, durch die ein Mensch eine gewisse Verwirrung in die Gesellschaft gebracht hat. Um nun seine Beweggründe und den Grad der Zurechnungsfähigkeit zu beurtheilen, geht man seinen empirischen Charakter bis zu den Quellen desselben durch, die man in schlechter Erziehung, übler Gesellschaft, zum Theil auch in der Bösartigkeit eines für Beschämung unempfindlichen Naturells aufsucht, zum Theil auf den Leichtsinn und die Unbesonnenheit schiebt; wobei man dann die veranlassenden Gelegenheitsursachen nicht außer Acht läßt. In allem diesem verfährt man, wie überhaupt in der Untersuchung der Reihe bestimmender Ursachen zu einer gegebenen Naturwirkung. Ob man nun gleich die Handlung dadurch bestimmt zu sein glaubt, so tadelt man nichtsdestoweniger den Thäter, und zwar nicht wegen seines unglücklichen Naturells, nicht wegen u. s. w., sondern

man setzt voraus, man könne alles dieses beiseite setzen, die That aber als gänzlich unbedingt in Ansehung des vorigen Zustandes ansehen, als ob der Thäter damit eine Reihe von Folgen ganz von selbst anhebe.... Man sieht (in diesem Falle) die Causalität der Vernunft nicht etwa blos wie Concurrenz, sondern an sich selbst als vollständig an, wenngleich die sinnlichen Triebfedern gar nicht dafür, sondern wol gar dawider wären. Die Handlung wird seinem intelligiblen Charakter beigemessen; . . . die Vernunft war unerachtet aller empirischen Bedingungen der That völlig frei, und ihrer Unterlassung ist diese gänzlich beigemessen."

In diesem Beispiel ist also eine That des Menschen geschildert, deren innerste geheimste Ursachen erforscht werden sollen. Diese findet Kant nicht in irgendwelchen erfahrungsmäßigen Bedingungen, sondern einzig und allein in dem „intelligiblen" Charakter dieses Menschen, d. h. in dem Menschen als Geistwesen gedacht. Die böse That ist Folge willkürlicher Selbstbestimmung eines Wesens, welches außer der Zeit und unabhängig von ihr, also seinem Charakter und seinen Bestimmungsgründen nach unabänderlich, immer dasselbe ist. „Man kann nicht fragen", sagt Kant: „warum hat sich nicht die Vernunft anders bestimmt? sondern nur: warum hat sie die Erscheinungen durch ihre Causalität nicht anders bestimmt? Ein anderer intelligibler Charakter würde einen andern empirischen gegeben haben u. s. w."

Hiermit ist also ausgesprochen, daß die Freiheit nur

dem intelligiblen Wesen zukommen könne. Da aber nachgewiesen worden ist, daß das Subject der Selbstbestimmung nicht dieses intelligible oder Geistwesen sein könne, so geht daraus hervor, daß der Mensch für die Handlungen dieses seinem empirischen Charakter zu Grunde liegenden unabänderlich bestimmten intelligiblen Charakters nicht verantwortlich gemacht werden könne. Dieser letztere ist vielmehr als ein blindes Fatum anzusehen, welches auf unheimliche Weise den Willen des Menschen regiert, ohne daß ihm (dem Menschen) irgendein Einfluß auf die Beschaffenheit dieses seines eigenen Charakters züstehen könne. Der Mensch als Erscheinungswesen ist daher auf keine Weise verantwortlich für die böse That, denn er besitzt als solcher keine Freiheit und wurde durch eine fremde Gewalt genöthigt, sie auszuführen.

Es wird uns hier durch das von Kant selbst angeführte Beispiel anschaulich gemacht, daß eine Freiheit, wenn sie nur dem Menschen als Noumenon angehören soll, in der That keine Freiheit ist, weil in dem Noumenon nicht das eigentliche Subject der Willensbestimmung enthalten sein kann. Es geht ferner aus diesem Beispiel, da es eine That nach ihrem *moralischen* Werthe schildert, unwidersprechlich hervor, daß unter diesen Voraussetzungen eine Zurechnung der bösen Handlung nicht stattfinden könne, und daß *somit*, wenn diese *Lehre von der Freiheit aufrecht erhalten wird, eine moralische Weltordnung nicht existiren könne.*

Das schließliche Ergebniß der ganzen bisherigen

Erörterung läßt sich in folgende Sätze zusammenfassen:

Da die Freiheit ein Begriff ist, der nichts mit der Annahme einer absoluten Causalität gemein hat, so ist eigentlich von einer Vernunftidee der Freiheit nicht zu reden.*) Unsere Vernunft sagt uns zwar, es müsse ein Vermögen geben, eine Reihe von Erscheinungen aus sich selbst anzufangen, ohne daß dieses Vermögen wieder von Bedingungen der Erscheinungswelt abhängig wäre. Diese unbedingte Ursächlichkeit, welche neben der natürlichen ursächlichen Verkettung der Ereignisse und unbeschadet derselben gedacht werden muß, kann aber deshalb nicht Freiheit genannt werden, weil in dem Begriffe der Freiheit dieses Anfangen einer Reihe von Erscheinungen nicht enthalten ist. Dadurch nun, daß die menschliche Freiheit mit jener Vernunftidee in einen Zusammenhang gebracht wurde, der sich als unbegründet erwiesen hat, ging die Möglichkeit verloren, die Freiheit in der Erscheinungswelt nachzuweisen. Sie wurde, da sie doch irgendwo anzutreffen sein mußte, aus dem Erscheinungswesen in ein bloßes Gedanken- oder Geistwesen verlegt, welches letztere, ohne die ursächliche Verkettung der Ereignisse irgend zu beein-

---

*) Daß es dennoch eine Idee der Freiheit gebe und daß man recht wohl ein Ideal eines freien Staats sich in Gedanken vorspiegeln könne, soll hiermit nicht geleugnet werden. Aber es ist dies die Freiheit im praktischen Verstande zur ethischen Idee erhoben, welche nicht zu verwechseln ist mit der transscendentalen Idee der Freiheit, von welcher Kant redet.

trächtigen oder von derselben beeinträchtigt zu werden, eine eigene Art von Causalität den empirischen Erscheinungen gegenüber geltend machen sollte.

Allein hiergegen wurde die Einwendung erhoben, daß von zwei Ursachen, welche ein und dieselbe Wirkung hervorbringen sollen, entweder beide zugleich als mitverursachend gedacht werden müssen, oder die eine als alleinige Ursache, während die andere wirkungslos sei. Dies auf den Menschen angewandt führte zu dem unglücklichen Ergebniß, daß ihm, dem Menschen, überhaupt keine Freiheit eigen sei; denn sollte sie nicht in dem Menschen der Erscheinung, wie wir ihn aus Erfahrung kennen, gefunden werden, so wird sie auch nicht dem Menschen als Geistwesen zukommen, weil als Subject des Bewußtseins und der Willensbestimmung nicht der Geist, sondern die Seele, der Mittelpunkt des individuellen Erscheinungswesens, angesehen werden müsse. Wenn aber nun doch die moralische Freiheit dem Menschen zuerkannt werden solle, so bleibe nichts übrig, als die Unterscheidung in ein Noumenon und ein Phänomenon so zu deuten, als sei darin die Trennung von Geist und Seele ausgesprochen. Bei dieser Eintheilung des Menschen sei es allein möglich, die Freiheit zu retten, indem man die Seele als Subject der Selbstbestimmung betrachte und nicht den Geist.

Indem wir uns also überzeugen, daß die menschliche Freiheit nur bestehen kann, wenn die Eintheilung des Menschen in Geist, Seele und Körper anerkannt wird, so erhalten wir als Hauptergebniß, daß, weil die Freiheit

als Attribut des Menschen anerkannt werden muß, die Dreitheilung des Menschen als nothwendige Grundlage der Seelenlehre ihre Bestätigung erfährt.

Dieses Ergebniß *) muß als ein überaus wichtiges betrachtet werden, indem dessen folgerichtige Anwendung,

*) Die Dreitheilung der menschlichen Natur in Geist, Seele und Körper hat, solange es eine Wissenschaft von der menschlichen Seele gegeben hat, zu allen Zeiten ihre Anhänger gehabt. Nachdem unter den Philosophen des classischen Alterthums schon Anaxagoras den Geist als ein für sich bestehendes, nicht in dem geistig-seelischen Vermögen des Menschen völlig aufgehendes, über allem Irdischen erhabenes Wesen betrachtet hatte, fand die Unterscheidung zwischen Geist und Seele ihre Hauptstütze in Platon's Ideenlehre, indem die Ideen als die unveränderlichen, allem wirklichen Sein zu Grunde liegenden Urbilder göttlicher Abstammung zwar auch im menschlichen Bewußtsein in irgendeiner Weise anzutreffen seien, aber nicht aus dem Denkvermögen des Menschen hervorgegangen sein konnten.

Aristoteles unterscheidet den thätigen *νους* von einem leidenden *νους*, welcher letztere nur ein Seelenvermögen bedeutet, während ersterer die belebende, schaffende und erleuchtende Kraft des allgemeinen Geistes bezeichnet, welcher in abstracto gedacht rein göttlicher Natur und nicht zu den angeborenen Seelenkräften zu rechnen ist.

Die Neuplatoniker suchten die Lehre ihres großen Meisters, obzwar in minderer Reinheit, wieder zu beleben, und so wurde auch diese Unterscheidungslehre mit andern Platonischen Lehren dem patristischen Zeitalter überliefert.

Auch der hebräische Text des Alten Testaments unterscheidet zwischen dem Lebenshauch des Geistes und dem körperlichen Leben der Seele. Die hier gebrauchten Ausdrücke sind indessen nicht immer streng voneinander unterschieden und werden nicht selten als gleichbedeutende Ausdrücke unter sich verwechselt. Delitsch, Biblische Psycho-

nicht allein auf die Psychologie und die Ethik, sondern auch auf die übrigen Gebiete der Philosophie von tief-

---

logie, S. 61, sagt hierüber: „Geist und Seele sind beide eines Wesens, aber doch keineswegs identisch. Der Geist ist Lebensprincip schlechthin in allen Lebensbeziehungen; Seele ist aber das ausgeflossene Leben dieses Lebensprincips. Sie ist das Band zwischen Geist und Fleisch."

Für das Neue Testament gilt jedenfalls die Dreitheilung; denn schon die Ausdrücke „πνεῦμα" und „ψυχη" sind ihrer Bedeutung nach nicht zu verwechseln. Aber auch, wenn nur der Sinn der biblischen Lehre in Betracht gezogen wird, dürfte sowol der Alte als der Neue Bund unzählige Bestätigungen der in der Dreitheilung gelehrten eigenthümlichen Stellung des Geistes als einer göttlichen Emanation, zu der Seele als dem lebendigen selbstbewußten Mittelpunkt des individuellen Menschen enthalten. Nicht allein Delitsch, sondern auch Neander, Usteri, Dähne, Beck, auch Rudloff u. a. sind für die neutestamentliche Dreitheilung.

In der patristischen Philosophie finden wir die Schule der Valentinianer (idealistische Gnostiker), welche auch auf ihre Weise die Dreitheilung sich zu eigen machen. „Der natürliche Lebenstrieb", so wird von ihnen gelehrt, gibt zu dem Pneumatischen einen zweiten Bestandtheil der sinnlichen Welt ab, das Psychische, zu welchem alsdann in der leidenschaftlichen Stimmung des irrenden Gedankens auch der dritte Bestandtheil tritt, das Materielle oder Fleischliche."

Der Kirchenvater Irenäus lehrt: „Durch seine freie Seele sei der Mensch Vernunftwesen, auch wenn er, ins Fleischliche sich versenkend, thierisch werde. Zu seinem vollen Begriffe aber, zu seiner Wahrheit gehöre, daß er die Freiheit, das göttliche Pneuma aufnehme . . . . Für eine vernünftige freie menschliche Seele sei mithin auch in Christo Raum neben dem Logos, so gewiß als bei andern Menschen neben dem Pneuma." — Auch Origenes und andere Väter bis zum 3. und 4. Jahrhundert eigneten sich die hellenische Dreitheilung an.

Von Augustin, der doch sonst mit der Platonischen Philosophie hinlänglich vertraut war, läßt es sich nicht mit völliger Bestimmtheit

greifender Bedeutung ist. Sobald man streng an dieser Dreitheilung festhält und überall von der Voraussetzung

---

sagen, ob er überall die Unterscheidung von Geist und Seele festgehalten hat. Zwei Punkte stehen übrigens (nach Ritter) bei ihm fest. Auf der einen Seite die Wahrheit der veränderlichen Erscheinungen, von welchen wir wissen; auf der andern Seite die Wahrheit eines unveränderlichen Seins, nach dessen Wissen wir streben sollen — als ein mittlerer Punkt aber zwischen beiden, schiebt auch das Sein des denkenden Subjects sich ein, der Seele, welche an der unvergänglichen Wahrheit theilhaben und nach ihr streben soll, aber doch in den vergänglichen Erscheinungen lebt und nur durch sie Antheil an der Wahrheit erhält.

Während der Stürme des Mittelalters waren es die arabischen Philosophen, welche die Aristotelische Lehre dem Abendlande überlieferten. Nach Avicenna (Ibn Sina) ist anfangs unser Verstand nur dem Vermögen nach vorhanden (intellectus dispositus, praeparatus). Haben wir nun unsere thierische Seele gebändigt, die Seele überhaupt von Bildern der Phantasie gereinigt und vorbereitet, dann nimmt plötzlich der thätige Verstand in uns Wohnung. Von außen, wie Aristoteles gesagt hat, vermischt er sich unserer Seele, kommt er in uns (intellectus infusus).

In ähnlicher Weise faßt Averrhoes die Aristotelische Seelenlehre, jedoch wesentlich umgebildet durch seinen entschieden idealistischen Standpunkt, welcher ihm z. B. nur erlaubt, den Menschen nach dem Tode als Gattungswesen, nicht als Individuum fortbestehen zu lassen.

Die von Averrhoes der scholastischen Philosophie überlieferte Vorstellung von einem intellectus infusus wird von Albertus Magnus verworfen, welcher den thätigen Verstand nur in Gott setzt, während die arabischen Aristoteliker ihn gewissermaßen als Zwischenstufe zwischen Gott und Menschen einschoben. Nach seiner Ansicht läßt Gott durch sein beständiges Wirken in der Welt alle besondern Intelligenzen in der Welt entstehen. Gott als intellectus agens ergießt sich in alle besondern Intelligenzen. Den leidenden Verstand betrachtet er als eine unbeschriebene Tafel, als den Ort, der für alle übersinnlichen

einer solchen Unterscheidung und gegenseitigen Ergänzung dieser drei Theile ausgeht, wird man nicht mehr in einseitige idealistische Verirrungen verfallen und ebenso wenig einer einseitig realistischen Richtung sich hingeben können.

Begriffe empfänglich ist. Daß aber die Araber den intellectus agens als ein und denselben für alle Menschen betrachten, will ihm nicht einleuchten. Er findet vielmehr, in dem freien Denken, in welchem jeder Verstand sich selbst bestimmt, müsse es liegen, daß ein jeder Mensch seinen eigenen thätigen Verstand habe.

Durch diese Deutung, welche Albert der Aristotelischen Lehre vom νους zu geben sucht, hört der intellectus agens auf ein überseiender, allgemeiner göttlicher zu sein und wird in die Sphäre der menschlichen Vermögen herabgezogen, welche freilich alle von Gott stammen, aber nicht im Augenblick des Denkens selbst, wie es Aristoteles will, von außen auf die Seele einwirken und ihr gewissermaßen eingegossen werden. Die Unterscheidung der Seele im eigentlichen Sinne von einem thatkräftigen νους oder Geist, als einer göttlichen, von außen in die Seele hineinfallenden Kraft und Erleuchtung, ist hiermit aufgegeben und der Geist ist mit der Seele, sofern sie die Vermögen der Vernunft und des Verstandes besitzt, identificirt.

Thomas von Aquino, Albert's Schüler, redet zwar auch noch von einem intellectus possibilis und einem intellectus agens, allein es klingt hierin nur noch die erborgte Terminologie nach, während er den intellectus agens übrigens ein lumen naturale nennt, das dem Menschen eingeboren sei. (In lumine intellectus agentis est nobis quodammodo omnis scientia originaliter indita.) Dieses Licht des thätigen Verstandes ist noch nicht eine Erleuchtung durch göttliche Kraft, welche letztere nur als besondere göttliche Gnade dem Menschen zu Theil wird, sondern ein dem Menschen angeborenes Vermögen, welches die aus den Sinneseindrücken gewonnenen Abstractionen eigenthümlich beleuchtet. Es ist im Grunde nichts anderes als die virtus abstractiva. Die Unterscheidung von Geist und Seele, als zweier gesonderter Subjecte von Wirkungen verschiedener Art im Menschen, ist ein für allemal aufgegeben und taucht erst hier und da in der neuern und neuesten Zeit wieder auf; während die

Die mittlere Stellung der Seele zwischen Geist und Körper macht es beiden extremen Richtungen unmöglich, für sich eine ausschließliche Geltung in Anspruch zu nehmen; denn die Seele als das selbstbewußte Centrum der Persönlichkeit setzt den idealistischen Versuchen, ihre individuelle Sonderstellung in einen allgemeinen Lebensgeist aufzulösen, oder diesen als das eigentliche Subject im Menschen hinzustellen, einen zähen Widerstand entgegen; ebenso wenig aber gelingt es, sie ausschließlich dem Gebiet der sinnlichen Erscheinung zuzuweisen, da sie Theil an dem Geiste hat und ihrem Wesen nach für unsere an die Vermittelung der Sinne gebundene Verstandeseinsicht vollständig unerkennbar ist.

Um sich hierüber genauere Rechenschaft zu geben und die eben aufgestellte Behauptung, soweit sie unser Thema der menschlichen Freiheit betrifft, bestätigt zu finden, wird man sich aus dem Vorhergehenden erinnern müssen, daß das Subject der freien Selbstbestimmung, nicht wie Kant annimmt, in dem intelligiblen Wesen des Menschen seinen Sitz hat, sondern recht eigentlich das Subject des Menschen als Erscheinungswesen ausmacht. Das intelligible Wesen, soweit es auf die Willensbestimmung von Einfluß ist, oder (mit andern Worten) der Geist, ist allerdings als wesent-

---

Speculation in dem fast allgemeinen Streben, die Einheit des Idealen und des Realen zu erweisen oder durch irgendwelche monistische Systeme das Weltall zu umspannen, eine jede Theilung des menschlichen Wesens in gesonderte Theile als Grundlage der Psychologie überall verwerfen zu müssen glaubt.

lich mitwirkend zu denken, aber er ist nicht das Subject, welches mit Freiheit und eigener Verantwortung handelt. Das „Ich" als Ausdruck des individuellen Selbstbewußtseins ist nicht der Geist, obgleich er in uns wohnt und einen wesentlichen Theil unsers Selbst ausmacht; denn das Ich, welches sich in dem Ausspruch „Ich will" kund gibt und welches, wenn auch in beschränkter Weise, sich bewußt ist, unter den Objecten seiner Selbstbestimmung selbst zu wählen, ist nicht dasselbe Subject, welches befiehlt: „Du sollst so und nicht anders wollen." Dies letztere gibt sich vielmehr als eine dem Menschen nicht unterworfene, über seinem Willen stehende innere Geistesstimme zu erkennen und hat nichts gemein mit dem Subject der Selbstbestimmung, welches wählt und in seiner Unsicherheit durch zufällige Beweggründe sich bestimmen läßt, welches irrt und fehlt und oft den Befehlen dieser geistigen Stimme zuwiderhandelt. Das „Sollen" hingegen, welches wir als befehlende und somit als eine unserer Willensbestimmung fremde in uns wohnende Gewalt kennen, kann nur von einem Subject ausgesprochen werden, welches in vereinzelten Kundgebungen für uns erkennbar, einer höhern Ordnung der Dinge anzugehören scheint. Ebenso auch jedes Geistige, das allgemein anerkannt wird, alle Vernunftideen und reinen Verstandesbegriffe gehören, wie Kant dies ausdrücklich nachgewiesen hat, eben weil sie nicht der Sinnesanschauung entlehnt sind, nicht dem Menschen als Erscheinungswesen, sondern dem Geistwesen an. Und es charakterisirt sich demnach das G e i s t i g e im Gegensatz zu

den Functionen der Seele, als das allgemeine, für jede verständige Erkenntniß nach Abstufung der Befähigung gleichgeltende, im Bewußtsein auftauchende, jedoch der Sinnenwelt nicht entlehnte, auf die freie Selbstbestimmung Einfluß übende, jedoch den Willen weder zwingende, noch ihm unterworfene, einem höhern Ursprunge entstammte Göttliche.

Da also alles dasjenige, was von uns als Wirkung oder Kundgebung des Geistes bezeichnet worden ist, einem andern Subject beigemessen werden mußte, als dem Subject der freien Willensbestimmung, so ist auch eine Identificirung der Seele und des Geistes, eine Auflösung der für sich bestehenden Seele in idealistische Bestimmungen unter solchen Voraussetzungen nicht mehr möglich, weil die Seele selbst die individuelle Einheit des Menschen als Erscheinungswesen repräsentirt, in welchem Erscheinungswesen ein von dem Geiste unterschiedenes Subject von Wirkungen seinen Sitz hat.

Hält man an der so gewonnenen Ueberzeugung von dem gesonderten Nebeneinanderbestehen von Geist und Seele und deren gegenseitigem, höchst wunderbarem und geheimnißvollem Verhältniß der Wechselwirkung fest, so wird auch die Lehre von der Freiheit in Bezug auf das Moralgesetz und die moralische Weltordnung, deren Grundlage und Bedingung sie ist, eine Abänderung erfahren müssen.

Kant betrachtet den Willen nicht, wie wir es thaten, als eine Naturmacht, welche dadurch veredelt und zu der sittlichen Macht eines wirklich freien Willens erhoben werde,

daß dieser Wille auf rein sittliche, also geistige Zwecke, mit Ausschluß aller möglichen Beweggründe aus der Sinnenwelt gerichtet sei, sondern für ihn ist der menschliche Wille, welcher durch keinerlei Antriebe aus der Sinnenwelt bestimmt wird, schon selbst die Bethätigung des vernünftigen Princips im Menschen, die unverfälschte Kundgebung seines intelligiblen Wesens, welches als eine eigene Art von Causalität neben den Wirkungen der empirischen Erscheinungen zu betrachten ist. Der Wille, der seinem eigenen Gesetze folgt und sich durch keinerlei Triebfeder, die nicht in ihm selbst schon enthalten wäre, bestimmen läßt, ist reine Vernunft und ist als freier Wille ausschließlich solchen Bestimmungsgründen unterworfen, die in ihm selbst schon enthalten sind und die er, als vernünftiger Wille, sich selbst setzt. Er ist, wie Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft" sich ausdrückt, „selbstgesetzgebend, und dem Gesetz, dessen Urheber er selbst ist, unterworfen". — Jedes fremde Gesetz, das nicht aus der Autonomie des Willens hervorgegangen ist, ist nicht das wahre Moralgesetz, weil es gebietet, Zwecke zu verfolgen, die an sich vernünftig sein können, aber nicht von dem freien Willen sich selbst zur Norm gesetzt und aus ihm entsprungen sind.

Wie man sieht, verfährt hier Kant ganz folgerecht; denn sobald man einmal zugegeben hat, daß der Geist oder der Mensch als intelligibles Wesen, Subject der Freiheit ist, so wird der Wille, insofern er ein freier Wille ist, ausschließlich diesem Subject angehören müssen; und der

Wille, der nichts anderes ist als dieses Geistwesen selbst in Action, gibt sich als freier vernünftiger Wille selbst sein Gesetz. Dabei scheint indessen der sehr wichtige Umstand nicht gehörig berücksichtigt worden zu sein, daß das Moralgesetz sich als Imperativ, als strenges Gebot dem Willen gegenüber geltend macht und also nicht das Gesetz sein kann, welches der Wille sich selbst gibt, sondern vielmehr als ein fremdes, in dem Willen nicht schon enthaltenes Gesetz auftritt, das von dem Willen Gehorsam fordert. Es ist dies eine unüberwindliche Schwierigkeit, in welche man nothwendig geräth, sobald das Subject der Willensfreiheit zugleich als der Urheber des Sittengesetzes betrachtet wird; und da jedes Kind die Stimme des göttlichen Gesetzes in seinem Innern, als ein seinem Willen entgegentretendes Gebot vernimmt, so ist es unbegreiflich, wie Kant diese Unvereinbarkeit unbeachtet lassen konnte, da doch sonst die Strenge des Pflichtgebots dem stets in sinnlichen Neigungen befangenen menschlichen Willen gegenüber, von niemand schärfer hervorgehoben wird als von Kant selbst.

Obgleich wir nun nicht im Stande sind, die Annahme, „der Wille müsse, um ein wirklich freier zu sein, sich selbst das Gesetz geben", uns anzueignen, so werden wir diese Behauptung doch etwas näher untersuchen müssen, da etwas Wahres in ihr enthalten ist, zugleich aber dem Willen eine Würde beigelegt wird, die dieser offenbar nicht beanspruchen kann.

Man muß dem Scharfblicke Kant's vollkommen recht geben, wenn er, um das Moralgesetz in seiner ganzen

Reinheit und Erhabenheit zu wahren, behauptet, der Wille müsse, um ein durchaus sittlicher zu sein, nur durch das Sittengesetz in unserm eigenen Innern bestimmt werden; jeder andere Beweggrund, und sei es auch das Streben nach Glückseligkeit oder nach eigener Vollkommenheit, enthalte der Sinnenwelt entlehnte empirische Bedingungen; denn er bestehe in einer Anweisung so oder so zu handeln, damit ein bestimmter, der Vorstellung vorschwebender Zweck erreicht werde. Als empirische Bedingungen seien sie aber nicht mit der Freiheit und der Strenge des Sittengesetzes in Einklang zu bringen; denn wenn auch die Beförderung der allgemeinen Glückseligkeit oder das Streben nach Selbstvervollkommnung als Maxime des Willens in den meisten Fällen mit dem von dem Sittengesetz vorgezeichneten Streben übereinstimmen werde, so sei doch der Beweggrund des Handelns noch nicht das Moralgesetz selbst und die daraus fließende moralische Gesinnung, sondern ein anderer, den Vorstellungen der Außenwelt entlehnter Zweck, und das Sittengesetz in seiner ganzen Reinheit und selbsteigenen Würde sei noch nicht ins Bewußtsein desjenigen eingetreten, der sich durch irgendwelche andere Beweggründe bestimmen lasse, welche nicht das Sittengesetz selbst seien.

Daß sich dies wirklich so verhalte, geht schon daraus hervor, daß jeder, sowol der edelste als der verworfenste der Menschen, möge er sich Zwecke setzen, welche er wolle, die innere Stimme des Gesetzes deutlich vernimmt, welche, ohne auf den Gegenstand der Willensbestimmung Rücksicht zu nehmen, die dabei vorwaltende Gesinnung lobt oder

tadelt. Es lebt also ein Richter im Innern des Menschen, der nur danach fragt, ob die Gesinnung, welche zu irgendeiner Willensäußerung treibt, dem Moralgesetz entspreche oder nicht, ganz unbekümmert um die zufälligen Zwecke, die aus Anregungen des äußern Lebens hervorgegangen sind. Entspricht die Gesinnung dem Moralgesetz, so ist der Wille ein guter, im andern Falle ein böser Wille.

So weit können wir ihm folgen. Um nun aber dem Moralgesetz selbst näher auf die Spur zu kommen, schlägt Kant einen Weg ein, auf welchem dieses Ziel schwerlich zu erreichen ist. Er denkt sich das Gesetz von allem empirischen Inhalte befreit. Der Wille, der sich selbst das Gesetz geben soll, muß vollkommen frei sein und keinerlei fremde Zwecke verfolgen, die nicht schon in dem Moralgesetz selbst enthalten wären. Er muß, um ein autonomer Wille zu sein, die Kraft haben, dieses für ihn maßgebende Gesetz aus sich selbst hervorzubringen. Dies kann er in der That, wie Kant behauptet, indem die Freiheit die Bedingung des Moralgesetzes ist und ohne Freiheit keine sittliche Norm denkbar ist. Die Freiheit oder die Form des Willens, welche darin besteht, daß der Wille durch nichts anderes als durch sich selbst bestimmt ist, ist schon selbst nach seiner Ansicht das Moralgesetz. Das Moralgesetz ist in dieser Form des Willens, sich frei von jeder fremden Einwirkung selbst zu bestimmen, enthalten und ist nur die weitere Entwickelung dieses schon in der Freiheit gegebenen Inhalts. Nun aber, müssen wir einwenden, ist

doch die Freiheit ein negativer Begriff. Sie sagt blos aus, daß der Wille von keiner ihm fremden Bedingung abhängig ist; sie ist daher nur der negative Inhalt des Gesetzes und sagt nur, was er zu unterlassen hat; und es macht dabei keinen Unterschied, daß Kant diese negative Bestimmung in positiver Weise ausdrückt, indem er von dem Willen fordert, er solle so handeln, daß seine Maxime allgemeines Gesetz werden könne; denn auch damit ist die eigentliche Materie des Sittengesetzes noch nicht gegeben, welche nicht in der Anweisung bestehen kann, was unterlassen werden soll, sondern ein positives Gebot enthalten muß. Die Freiheit, als negativer Begriff, kann also, wie wir uns überzeugt haben, nur ein Verbot enthalten und eine formale Bestimmung, wie die Gesinnung nicht beschaffen sein darf; ein positives Gebot enthält sie nicht, es muß der Inhalt des Sittengesetzes noch etwas anderes als die Freiheit sein. Kant, der von der Ansicht ausgeht, das Moralgesetz dürfe keine andere Materie haben als die Freiheit, behauptet zwar auch einen positiven Begriff der Freiheit zu kennen — und wer wollte leugnen, daß die Freiheit, als die formale Möglichkeit der unbedingten Willensäußerung, eine positive Seite habe; aber nach ihrer positiven Seite betrachtet ist sie doch weiter nichts als eine Form, welcher der Inhalt vorläufig noch fehlt; und wir wissen auch unter dieser nähern Bestimmung noch nicht, was das Gesetz als positive Vorschrift des Willens enthält. Die Materie des Gesetzes ist auch durch den positiven Begriff der Freiheit nicht gegeben, dies muß gegen Kant

aufrecht erhalten werden; denn wenn auch das Moralgesetz nicht eine von außen gegebene, ihm fremde Materie haben kann, so folgt daraus noch nicht, daß dasselbe keinen andern Inhalt haben könne als die Freiheit.

Kant behauptet, aus der Freiheit ergebe sich von selbst die Gesinnung, welche dem Sittengesetz entspreche. Die Bestimmung des Willens durch das Gesetz errege ein Wohlgefallen an der Handlung, und das Bewußtsein, daß der Wille unmittelbar, blos durch die Vernunft bestimmt worden sei, sei der Grund des Gefühls der Lust, welches sich in der Selbstzufriedenheit ausspreche. Gerade weil in dem Gesetz nichts anderes enthalten sei als die Freiheit, also das Verbot, den Willen durch irgendeinen ihm fremden Beweggrund bestimmen zu lassen, so erzwinge sich das Gesetz Achtung, und aus der Achtung ergebe sich die Gesinnung, die strenge Befolgung des Gesetzes höher zu schätzen als alle übrigen denkbaren Zwecke. Diese Gesinnung also, welche nach seinem eigenen Ausspruch weiter nichts ist, als eine formale Bestimmung des Willens, soll ein Wohlgefallen an der Handlung, und das Gefühl der Selbstzufriedenheit mit sich führen.

Erwägt man nun aber, daß ein bloßes Verbot nichts weiter als Furcht hervorbringen kann, und daß die strengste Befolgung eines Verbotes noch keineswegs im Stande ist, ein Gefühl des Wohlgefallens an der Handlung hervorzubringen, welches sich als Selbstzufriedenheit äußert; so wird man nicht zweifelhaft sein können, daß die moralische Gesinnung nicht aus einem Moralgesetz her-

vorgegangen sein könne, welches nichts als die Freiheit zu seinem Inhalt hätte. Es muß also, damit dieses Wohlgefallen an der gesetzmäßigen Handlungsweise eintreten könne, das Moralgesetz außer der Freiheit noch einen andern positiven Inhalt haben; denn sonst würde die Triebfeder fehlen, welche geeignet wäre, eine moralische Gesinnung hervorzubringen. Daß Kant dieses positive Gebot sehr wohl kennt, ist aus den nähern Bestimmungen ersichtlich, welche er für eine moralische Gesinnung erforderlich hält. Die biblische Summe aller Gebote, sagt er, könne als der entsprechende Ausdruck dieser Gesinnung betrachtet werden. Soll aber die Summe aller Gebote, welche nichts anderes ist als die Liebe, die Gesinnung beleben, und wie man zu sagen pflegt, im Menschen Fleisch und Blut werden, so muß eine Triebfeder diese Wirkung hervorbringen, welche nicht schon in dem freien Willen als solchem enthalten ist. Das Moralgesetz, dessen Inhalt nichts als die Freiheit sein soll, enthält aber eine solche Triebfeder nicht, und ist außer Stande, ein inneres Wohlgefallen an der sittlichen That zu erzeugen, in welchem Gefühl des Wohlgefallens allein die Triebfeder für eine moralische Gesinnung bestehen kann. Wenn nun die Stimme des Moralgesetzes, oder, anders ausgedrückt, die Summe der Gebote in unserm Innern vernehmlich zu uns spricht: „Du sollst Gott über alles lieben, und deinen Nächsten als dich selbst“, so ist hier nicht eine Liebe gemeint, welche um der Vortrefflichkeit des Gegenstandes, auf welchen sie sich etwa beziehen könne,

geübt werden solle, sondern diese Liebe hat mit irgendwelchen Beweggründen aus dem Reich der Erfahrung gar nichts zu schaffen. Sie stammt nicht aus der Erscheinungswelt, sondern sie ist reinstes Wirken des Geistes in unserm Innern; sie ist erhabenste Gesinnung ohne Beziehung auf irgendwelche Zwecke, die den Willen bewegen könnten, und gehört somit keineswegs schon von selbst dem Willen an, welcher, wie wir dies nachgewiesen haben, nichts weiter als ein seelisches Vermögen ist. Erst dadurch, daß die moralische Gesinnung in uns durch eine Triebfeder erweckt worden ist, welche nicht in dem Willen als solchem, nicht in der Freiheit, als einer blos negativen Bestimmung des Willens, enthalten sein kann, kann sie der Wille zu seinem Inhalt setzen.

Da nun das göttliche Gebot der Liebe weder aus der Erscheinungswelt stammt, noch auch im Willen, als bloßem Seelenvermögen schon enthalten sein kann, so folgt hieraus mit Nothwendigkeit, daß der Geist durch seine, unserm Willen auf keine Weise unterworfene Einwirkung auf die Seele diese Gesinnung hervorbringt. Es folgt hieraus weiter, daß das allgemeine Moralgesetz, als göttliches Gebot, für unsern Willen ohne alle Wirkung bleiben müßte, wenn nicht unser eigener Geist, der dies Gebot ausspricht, selbst göttlicher Natur wäre. Indem wir aber unsern eigenen Geist als Stimme aus Gott verehren, sind wir gezwungen, das in ihm enthaltene Moralgesetz zu achten und in unserm Gefühle hoch zu schätzen, sind wir befähigt, die Liebe, welche uns endlich als reinster Inhalt

des Moralgesetzes entgegentritt, zum Inhalt unserer Gesinnung zu machen. Durch die Anerkennung des Geistes also, als des Göttlichen im Menschen, werden wir erst befähigt, das Gebot des Gesetzes als das rein Göttliche, und somit als das absolut Verehrungswürdige zu betrachten. Ohne diese vermittelnde Stellung unsers Geistes zwischen Göttlichem und Menschlichem würden wir am Göttlichen kein Wohlgefallen finden können, und die moralische Gesinnung, welche nicht, wie Kant will, in der strengen Pflichterfüllung durch Befolgung eines negativen Gebots bestehen kann, würde aus Mangel an einer Triebfeder kraftlos bleiben; ja sie würde gar nicht entstehen können.

Schließlich geht nun auch aus dem eben Gesagten hervor, daß die Freiheit ebensowol Bedingung einer moralischen Gesinnung sei, als sie selbst durch das Vorhandensein dieser Gesinnung bedingt werde; ein Schluß, der sich nur scheinbar im Cirkel bewegt, in der That aber der gegenseitig sich ergänzenden Stellung von Geist und Seele vollkommen entspricht, welche wir unserer Untersuchung im Gebiet der praktischen Vernunft zu Grunde legten.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Schöllhorn,

Wied, Hermann <<zu>>

Ein Ergebniß aus der Kritik der Kantischen Freiheitslehre

Leipzig 1861